

'Luonto' ympäristöarvojen taustalla

Matias Eero Koskimies

Helsingin yliopisto

Valtiotieteellinen tiedekunta

Käytännöllinen filosofia

Pro gradu -tutkielma

Lokakuu 2011



HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

Valtiotieteellinen tiedekunta		Politiikan ja talouden tutkimuksen laitos
Matias Eero Koskimies		
'Luonto' ympäristöarvojen taustalla		
Käytännöllinen filosofia		
Pro gradu -tutkielma	30.10.2011	80
<p>Tutkielman tavoitteena on selvittää sanan 'luonto' merkitystä ja käyttöä ympäristöfilosofisessa keskustelussa. Mielenkiinnon kohteena on erityisesti se, voidaanko tällä käsitteellä perustella ympäristöarvoja ja voidaanko näillä arvoilla katsoa olevan moraalista velvoittavaa voimaa. Sanalle 'luonto' löytyy kaksi kilpailevaa määritelmää, joita käytetään ympäristöfilosofisissa teorioissa rinnakkain tai niistä valitaan toinen. Näiden luonto-käsitteen määritelmien voidaan katsoa olevan läpikäydyn aineiston perusteella yleisesti hyväksyttyjä. Niitä ei kuitenkaan perustella huolella, vaan tyydytään vallitsevaan käsitykseen sitä kyseenalaistamatta. Tästä syystä tämän tutkielman kysymyksenasettelulle on ympäristöfilosofiassa tarvetta.</p> <p>Tutkielma on luonteeltaan analyttinen. Lähdeaineistoksi on valittu historiallisten auktoriteettien lisäksi modernin ympäristöfilosofian puhutuimpia ja kiistellyimpiä näkökulmia. Historiallisten auktoriteettien tärkein ominaisuus tämän tutkielman kannalta on niiden riippumattomuus modernista ympäristöajattelusta, jolla on omat ennakkokäsityksensä ja asenteensa painolastinaan. Keskeisinä lähteinä ovat: John O'Neillin, Alan Hollandin ja Andrew Lightin <i>Environmental Values</i>; John Stuart Millin <i>On Nature</i> ja Robert Elliotin <i>Faking Nature</i>. J. S. Millin <i>On Nature</i> -essee, jossa luonto-käsitteelle löydetään ympäristöfilosofiassa yhä käytettävät kaksi määritelmää. Näitä 'luonnon' määritelmiä syvennetään modernien ympäristöfilosofien ajatuksilla. O'Neill ym. teoksesta on tähän tutkielmaan otettu rakenne sen esittämän kysymyksenasettelun mukaisesti. Lisäksi se tarjoaa tutkielman esittämään ympäristöarvojen moraalisen velvoittavuuden ongelmaan yhden ratkaisun. Elliotin artikkeli on tälle työlle keskeinen kahdesta syystä: ensinnäkin se toimii argumentaation kehityksen vastinparina, sillä sen sisältö on tämän tutkielman näkökulmasta ristiriitainen. Toiseksi, se onnistuu kuvaamaan ympäristöön liitettävien arvojen luonteen vahvalla intuitiivisella vertauksella taiteeseen. Näiden taidevertausten ansioista Elliotin artikkeli on kiistatta yksi modernin ympäristöfilosofian lainatuimmista ja kiistellyimmistä. Elliotin argumentaatiolinjaa jatkavat ajattelijat syventävät näitä käsityksiä entisestään ja myös O'Neill ym. saavat siitä vaikutteita omaan ajatteluunsa.</p> <p>Tämän tutkielman aineiston valossa voidaan todeta, että luonnolle löydetään kaksi eriävää määritelmää. Ensinnäkin 'luonto' määritellään tieteellisesti luonnonlaeiksi. Toisessa määritelmässään 'luonto' ymmärretään ei-inhimilliseksi ympäristöksi. Näiden määritelmien voidaan sanoa eroavan ensisijaisesti siinä, että jälkimmäisen määritelmän mukaisella luonnolla voidaan katsoa olevan arvoa. Tämä arvo on luonteeltaan joko välillistä tai välitöntä riippuen siitä, arvostetaanko sitä jonkin toisen arvon saavuttamisen välineenä vai sen itsensä tähden itseisarvoisesti. Näiden erilaisten ympäristöarvon lajien tunnistaminen on niiden moraalisen velvoittavuuden kannalta keskeinen tekijä. Osa ympäristöfilosofisista teorioista lähtee siitä, että luonnolla olisi objektiivinen arvonsa silloinkin kun inhimillinen moraalisubjekti ei sitä ole arvostamassa. Toisen tärkeänä huomiona on, että mikäli 'luonto' määritellään ei-inhimilliseksi ympäristöksi, kaikki inhimilliset luonnonsuojelutoimet osoittautuvat mahdottomiksi. Ne muuttaisivat tuon ei-inhimillisen ympäristön osaksi inhimillistä ympäristöä.</p> <p>Jotta moraaliseen toimijalle ympäristöarvoilla olisi merkitystä, niiden olisi oltava tämän agentin tunnistettavissa. Tutkielman aineiston valossa voidaan todeta, että vaikka ei-inhimillisellä ympäristöllä tällaista arvoa olisikin, ei se voisi ohjata moraalista toimintaamme. Lisäksi voidaan todeta, ettei tässä työssä esitetyt ympäristöfilosofiset teoriat tätä luonnonsuojelun paradoksi onnistu kiertämään. Tämän työn tärkein johtopäätös on, ettei luontoa voida suojella.</p>		
Ympäristöfilosofia		
Etiikka		
Luonto		

Sisällys

1 Johdanto	1
------------------	---

I OSA

2 Luonto-käsitteen taustaa	5
2.1 <i>On Nature</i> , John Stuart Mill	7
2.1.1 'Luonnon' tieteellinen määritelmä	8
2.1.2 Luonto vs. keinotekoinen	10
2.1.3 Yhteenveto	12
2.2 Muita määritelmiä ja määritteliöitä.....	14
2.2.1 Artefakti	14
2.2.2 'Luonto' vai 'ympäristö'	19
2.4 Yhteenveto	21
3 Ympäristöarvon lajit.....	24
3.1 Ympäristön itseisarvo	25
3.2 Arvojen syntyperä ja niiden kohteet	28
3.3 Luonnonsuojelun paradoksi.....	32
3.4 Yhteenveto	33

II OSA

4 Ympäristöfilosofisia teorioita	35
4.1 Robert Elliot, <i>Faking Nature</i>	36
4.1.1 Luonto.....	36
4.1.2 Ympäristön arvo.....	39
4.1.3 Luonnon ennallistaminen	42
4.1.4 Yhteenveto	45
4.2 Goodin, Green Political Theory	46
4.2.1 'Luonto' ja luonnollisuuden arvo	46
4.2.2 Luonnollisuuden arvo.....	48

4.2.3 Vihreä ympäristöfilosofia.....	50
4.2.4 Yhteenveto	52
4.3 Autonomiateoria	52
4.3.1 Ympäristöarvosta.	53
4.3.2 Dominanssista vapauttamiseen.....	54
4.3.3 Yhteenveto	56
4.5 Yhteenveto	57
5 Narratiivi, ympäristön arvo tarinan jatkumona	59
5.1 Ympäristön arvo tarinan kehityskaarena.....	60
5.2 Takaisin luontoon?	62
5.3 Biodiversiteetti biografiana.....	64
5.4 Narratiivi ja kestävä kehitys.....	67
5.5 Yhteenveto	68
6 Lopuksi	70
7 Lähteet	75

1 Johdanto

Ympäristökriisin syvetessä herää kysymys ihmisen suhteesta sitä ympäröivään maailmaan. Minkälainen tuo maailma on ja minkälainen ihminen siellä elää? Kun tilannetta kuvataan kriisiksi, tuon maailman katsotaan olevan ahdingossa ja ajautumassa yhä syvemmän ahdingon valtaan. Syyn katsotaan olevan ihmisen lyhytnäköisessä, harkitsemattomassa ja luonnonvaroja tuhlailevassa elämäntyyliässä. Tärkeimpänä osatekijänä on väestönkasvu, jonka seurauksena luonnonvarojen kulutus lisääntyy. Kun ihmisiä on aina vain enemmän ja enemmän, ympäristön kantokykyyn kohdistuva paine kasvaa. Samalla kulutustottumuksemme ovat kehittyneet suuntaan, jossa yksittäiset ihmisetkin kuluttavat luonnonvaroja enemmän kuin koskaan ennen. Toinen tärkeä ympäristökriisin osatekijä on luonnon monimuotoisuuden köyhtyminen. Lajeja häviää kiihtyvällä tahdilla, eikä siitä aiheutuvia seurauksia ihmisenkään hyvinvoinnille voida kuin arvailla. Samalla keskeisten elämää ylläpitävien ekosysteemien pelätään muuttuvan niin, ettei elämä, sellaisena kuin olemme tottuneet sen näkemään, voi jatkua. Näiden lisäksi on vielä runsaasti palstatilaa saanut globaali ongelma: ilmastonmuutos. Kaikkine arvaamattomine seurannaisvaikutuksineen ilmastonmuutos lienee yksi puhutuimmista ja kiistellyimmistä ympäristöongelmistamme myös tulevaisuudessa.

Jotta näitä ympäristökriisin osatekijöitä voitaisiin pitää uhkina, niiden on uhattava jotain sellaista, jolla on arvoa. Ilman tätä arvoa olisi yhdentekevää, mitä maailmalle tapahtuu. Ihmiset elävät maailmasta, joten sen kantokyvyn säilyminen on myös inhimillisen elämän kannalta välttämätön ehto, ja ympäristöä arvostetaan tällä perusteella välineenä. Maailma, joka tyydyttäisi vain välttämättömät tarpeet, ei olisi kuitenkaan paikka, jossa elämä tuntuisi elämisen arvoiselta. Ympäristöfilosofian voidaankin katsoa syntyneen juuri tämän jälkimmäisen väitteen luomalle perustalle. Maailman halutaan olevan muutakin kuin resurssi, jonka hyödyntäminen olisi ihmisen ainoa tehtävä. On siis luotava sellainen kehys, jonka puitteissa ihmiskunnan kehittyminen ja sen hyvän tavoittelu olisi linjassa ympäristön hyvinvoinnin kanssa, tai jossa nämä asiat eivät ainakaan olisi jyrkästi ristiriitaisia.

Tässä tutkielmassa tarkastellaan kriittisesti sitä, miten ihmisen ja sitä ympäröivän maailman välinen suhde ympäristöfilosofiassa ymmärretään. Koska tämä ero ihmisen ja muun maailman välillä kiteytetään hyvin tavallisesti ihmisen ja luonnon väliseksi eroksi, on luontevaa aloittaa tarkastelu siitä, mitä luonto on ja millä perusteella ihminen siitä erotetaan. Monille on selvää, että ihminen on biologisena olentona eläin monien muiden eläinten joukossa. Tästä huolimatta ihminen erotetaan tavallisesti muista eläimistä omaksi erikoisryhmäkseen niin, että ihminen kulttuureineen nähdään vastakkaiseksi muiden eläinten ja niiden kansoittaman luonnon kanssa. Se, millä perusteella tämä erottelu tehdään, ei kuitenkaan aina ole selvää.

'Luonnon' käsite on jo vakiintunut osaksi ympäristöaiheista diskurssia, mutta tästä huolimatta sen määrittelemiseksi ei ole haluttu nähdä paljon vaivaa. Tämä johtune siitä, että määritelmän on katsottu olevan tyydyttävän tarkka erilaisten argumentaatioiden kannalta. Osittain tämä johtuu myös siitä, että 'luontoa' pidetään yhtenä monitulkintaisimpana käsitteenä eikä sen tarkan määritelmän saavuttamiseksi vaadittavaan urakkaan ole haluttu tarttua. Vielä ongelmallisemmaksi tämän luonnon käsitteen käytön tekee se, että se ladataan painavilla moraalisisilla konnotaatioilla. Puhekielessä se mikä on luonnollista ymmärretään välittömästi myös hyväksi. Näin tärkeän käsitteen jättäminen huolellisen tarkastelun ulkopuolelle on yksi vakavimmista nykyisen ympäristöfilosofian ongelmista.

Tarkan 'luonnon' määritelmän etsiminen on aloitettava paneutumalla historiallisiin lähteisiin, joissa tätä luonnon käsitteen monitulkintaisuuden ongelmaa on haluttu selvittää. Lukijan on kuitenkin oltava tässä kohdin oltava tarkkana, sillä näiden historiallisten auktoriteettien ajattelua ei voida pitää "ympäristöfilosofisena". Toisin sanoen se, mitä he ovat antaneet tälle nykyisin ajankohtaiselle keskustelulle, on luettava niiden alkuperäisessä viitekehyksessään.

Yksi tämän tutkielman tärkeimmistä lähteistä on John Stuart Millin essee *On Nature*, joka julkaistiin vuonna 1874. Tässä esseessään Mill hahmottaa 'luonnolle' kaksi erilaista määritelmää, jotka ovat yhä edelleen ympäristöfilosofian kannalta keskeisiä. Toinen keskeinen lähde teos tälle tutkielmalle on John O'Neillin, Alan Hollandin sekä Andrew Lightin vuonna 2008 julkaistu teos *Environmental Values*, jonka kysymyksenasettelun perustalle tämän työn rakenne on jäsennellyt.

Kolmanneksi tärkeistä lähteistä mainittakoon Robert Elliotin vuonna 1982 julkaisema artikkeli *Faking Nature*, jonka vahva luontokäsitys soveltuu erinomaisesti tutkielman tarkastelun kohteeksi.

Tässä tutkielmassa käytetään useita ympäristöfilosofisessa diskurssissa esiintyviä käsitteitä, joten lienee paikallaan sanoa niistä muutama sana mahdollisten sekaannusten välttämiseksi. Sanaa 'ympäristöfilosofia' käytetään aina neutraalina ilmaisuna filosofiasta, joka vain käsittelee ympäristöön liittyviä teemoja erotukseksi "ympäristöfilosofiasta", jolla on omat ennakko-oletuksensa ja ennakkoasenteensa suhteestamme ympäristöön. Sekaannuksen vaaraa ei ole, kun lukija muistaa pitää mielessään, ettei tässä tutkielmassa sanalla 'ympäristöfilosofia' tuollaisia ennakko-oletuksia ole.

Toinen taajaan käytetty käsite on normatiivisuus tai normatiivinen painoarvo, jolla tarkoitetaan yksinkertaisesti sitä, että tietyllä asialla on velvoittavaa voimaa. Normatiivisuus siis sanoo jotain siitä, mitä meidän pitäisi tehdä, tai kuinka meidän tulisi toimia jne. Puhuttaessa luonnon mahdollisesta normatiivisesta painoarvosta pohditaan sitä, seuraako luonnosta tai luonnollisuudesta joitain velvollisuuksia, jotka meidän pitäisi ottaa toiminnassamme huomioon. Lisäksi todettakoon, että sanat on merkitty puolilainausmerkein silloin, kun puhutaan nimenomaan näistä sanoista tai käsitteistä, eikä niiden viittauskohteesta.

Tämän tutkielman johtavina kysymyksinä on: mitä 'luonnolla' tarkoitetaan? Voidaanko 'luonto' määritellä niin, että sillä olisi arvoa? Voiko luonnon arvolla olla normatiivista painoarvoa moraalisen toimintamme kannalta? Nämä kysymykset ovat relevantteja nykyisessä ympäristöfilosofisessa diskurssissa, vaikka niiden historialliset juuret ovat moraalifilosofiassa kuihtuneet. Ympäristöfilosofiassa ne ovat kuitenkin yhä elinvoimaisia siitä syystä, että ihmisen ja muun maailman välinen ero ymmärretään ihmisen ja luonnon väliseksi eroksi. On selvää, että jos moraalistandardi halutaan löytää ihmisen ulkopuolelta, sitä tullaan etsineeksi juuri luonnosta.

Ympäristöfilosofia on pääsääntöisesti moraalifilosofiaa eli etiikkaa, jonka tarkastelun kohteena on nimenomaan ihmisen ja sitä ympäröivän maailman välinen suhde. Moraalifilosofia voidaan edelleen jakaa ensimmäisen ja toisen asteen moraalidiskurssiin karkeasti ottaen sen mukaan, käsitelläänkö siinä

yksittäisiä ongelmia ja niiden ratkaisuehdotuksia vai tarkastellaanko siinä käytettävien käsitteiden merkityksiä ja teoriaa yleisemmällä tasolla. Tämän eron tunnistaminen ei ole kannanotto kummankaan lähestymistavan paremmuuden puolesta. Käsillä oleva tutkielma voidaan lukea osaksi jälkimmäistä diskurssia, sillä keskiössä on juuri käsitteiden määrittelemisen ja teorioiden tarkastelu yleisemmällä tasolla.

Etiikka voidaan lisäksi ryhmitellä kolmeen kategoriaan niiden ensisijaisen mielenkiinnon mukaan. Metaetiikka tutkii käsitteitä ja teoriaa ottamatta kantaa siihen, mitä meidän tulisi käytännön valintatilanteissa tehdä. Normatiivinen etiikka sen sijaan tarkastelee nimenomaan sitä, minkälaiset yleiset periaatteet voitaisiin ottaa käytettäväksi ohjenuoriksi näissä käytännön valintatilanteissa. Soveltava etiikka puolestaan pyrkii soveltamaan näitä moraalifilosofian esittämiä periaatteita käytännöstä nouseviin ongelmiin.

Näin ollen ympäristöfilosofian voitaneen katsoa tarkimmin lukeutuvan viimeiseksi mainittuun kategoriaan. Ympäristökriisi on käytännönongelmien kokonaisuus ja ympäristöfilosofien voidaan ymmärtää pyrkineen tämän ongelman ratkaisuun filosofisine välineineen. Tässä tutkielmassa ei ole tarkoitus tehdä näiden kategorioiden välille ylittämättömiä muureja. Pääsääntöisesti lähteiksi on valittu aineistoa sekä metaetiikan että soveltavan etiikan alalta. Tutkielman lähestymistapaa voisi luonnehtia analyyttiseksi, jonka keskeisenä teemana on sanan 'luonto' merkityksen selvitys.

Tutkielma jakautuu kahteen osaan, joista ensimmäinen on luonteeltaan toista analyyttisempi. Ensimmäisessä osassa käsitellään sitä, mitä kaikkea sanalla 'luonto' voidaan tarkoittaa. Lisäksi siinä tutkitaan mahdollisuutta liittää näihin löydettyihin 'luonnon' määritelmiin arvoa. Nämä käsitykset näyttävät ajautuvan ns. luonnonsuojelun paradoksiin ja tutkielman toisessa osassa tarkastellaankin sitä, miten erilaiset ympäristöfilosofiset teorit tähän paradoksin haasteeseen vastaavat. Toisessa osassa ollaan tultu koko matka modernin ympäristöfilosofisen diskurssin piiriin.

I OSA

2 Luonto-käsitteen taustaa

Sanalla 'luonto' viitataan tavallisesti maaperään, vesistöihin, ilmakehään, eläimiin, kasveihin sekä niihin prosesseihin ja lakeihin, joita ne kaikki noudattavat. Luonto voi siis olla sekä fyysinen paikka tai olio että moodi eli toimintatila mahdollisimman metafyyysisesti ymmärrettynä. Sanoilla 'ympäristö', 'erämaa' tai 'maaseutu' viitataan luontoon nimenomaan paikkana. Sen sijaan luonnonlait muodostavat luonnon ennakkoehdot, ne ovat osa luontoa täysin metafyyysisessä mielessä. Tämän eron tunnistaminen on merkittävää luontoon liittyvien moraalisten vaateiden kannalta. Luonnonsuojelussa ei yleisesti ottaen ole kysymys luonnonlakien vaalimisesta, vaan ympäristön hyvinvoinnin huomioonottamisesta. Nykyisessä ympäristöfilosofisessa diskurssissa luontoa pidetään yleisesti ottaen ympäristönä, jonka hyvinvoinnilla tai muilla ominaisuuksilla on eettistä arvoa, ja jonka suojelua pidetään tästä syystä tärkeänä.

'Luonnolla' viitataan usein myös ihmisten ja eläinten henkisiin tiloihin ja persoonallisuuteen sekä asioiden ominaisuuksiin ja voimiin. Nykyisin suomenkielessä on tavanomaisempaa puhua luonnosta tässä merkityksessä, "luonteena". Kuten esimerkiksi selitettäessä raadeltujen lampaiden karua kohtaloa suden verenhimoisella luonteella, saatetaan sanoa, "mitäpä susi luonnolleen mahtaa." Tai possun täpärää pelastumista, sen jäätyä jouluna syömättä, kun isännällä ei ollut luontoa ottaa sitä hengiltä. Voidaan edelleen sanoa, että on veden luonne kiehua sadan celsius asteen lämpötilassa paineen ollessa sama, kuin mitä se on merenpinnan tasalla. Englanninkielessä sen sijaan tätä eroa ei 'luonnon' ja 'luonteen' välillä tehdä, molemmista käytetään samaa sanaa '*nature*'.

Englannin kielen sana '*nature*', onkin tämän työn kannalta keskeisempi tutkimuskohde, sillä ympäristöfilosofista diskurssia käydään eniten juuri tällä kielellä. Leena Vilkan (2003, 23) mukaan englannin '*nature*' juontuu latinan sanasta '*nascare*', joka viittaa jonkin syntymään tai olevaksi tulemiseen. Tässä

näkyvyy selvästi yhteys 'luonnon' ymmärtämiseen prosessina, moodina. Suomeksi 'luonnolla' tuntuu olevan yhteys luovaan ja luotuun.

Sanaa 'luonto' pidetään yleisesti yhtenä monitulkintaisimmista käsitteistämme. Sanan monimerkityksisyydestä johtuen sen syvälinen analyysi on ympäristöfilosofisessa tutkielmassa välttämätöntä. Etenkin kun luonto-käsitteen ymmärtäminen usein liittyy niihin moraalisiin velvoitteisiin luontoa kohtaan, joita ympäristöfilosofia pyrkii muotoilemaan. Sanan 'luonto' mielletään usein sisältävän voimakkaita moraalisia konnotaatioita: Saatamme pitää esimerkiksi geenimuuntelua tai seksuaalista poikkeavuutta luonnottomana ja siksi moraalisesti tuomittavana. Luonnon mukaista (luomu)ruokaa pidetään taas yleisesti eettisenä vaihtoehtona teollisesti tuotetulle ruualle.

Näiden erottelujen jälkeen tullaan vielä yhteen eettisen luontosuhteen kannalta keskeiseen erotteluun, tulisiko ihminen nähdä osana luonnon monimuotoisuutta, vai siitä erillisenä ja sitä arvottavana subjektina. Meidän on pohdittava sitä, onko tämä erottelu tosiasiallinen vai pikemminkin metaforinen. Olemmeko osa luontoa, osa laajempaa ekologista kokonaisuutta? Vai jäämmekö moraalimme ja älykkyytemme ansiosta aina luonnon ulkopuolelle? Pitäisikö nämä keskenään ristiriitaisilta vaikuttavat erot nähdä pikemminkin kolikon kääntöpuoliksi, erilaisiksi tavoiksi ymmärtää tätä laajaa kokonaisuutta?

Tämän luonto-käsitteen moninaisten merkitysten erittelyn jälkeen kerrattakoon vielä, että käsillä olevan tutkielman huomio kiinnittyy vahvimmin siihen, minkälaisella, jos millään 'luonnon' määritelmällä, on mahdollista perustella moraalista toimintaa.

On siis aika kääntää katse siihen, mitä tästä kaikesta on filosofian historiassa sanottu. Aloitetaan John Stuart Millin esseestä *On Nature*, jossa esitetään kaksi erilaista merkitystä sanalle 'luonto'. Nämä merkitykset ovat yhä nykyaikaisen ympäristöfilosofisen diskurssin keskiössä.

2.1 *On Nature*, John Stuart Mill

J. S. Millin essee *On Nature* julkaistiin postuumisti v. 1874 osana kolmen esseen kokoelmaa. Esseessään Mill esittää luonto-käsitteen erilaisia käyttötapoja kielessä ja ottaa myös kantaa siihen, miten tuota käsitettä tulisi käyttää. Lisäksi hän tarkastelee luonto-käsitteen johdannaisten käsitteiden kuten 'luonnollisuuden' käyttöä kielessä osana laajempaa aksiologista kehystä. 'Luonto' on Millille monitulkinnaisuudessaan vaarallinen käsite, joka voi johtaa virheelliseen moraaliin ja jopa väärään lakiin. Kysymys 'luonnon' normatiivisesta painoarvosta on Millin *On Nature* esseen keskiössä (Mill 1904, 11).

'Luonto' tai 'luonnollinen', samoin kuin niistä johdetut tai niihin etymologisesti liittyvät sanat ovat kaikkina aikoina täyttäneet olennaisen osan ihmiskunnan ajatuksista ja pitäneet sen tunteita tiukassa otteessaan. Että ne ovat siihen kytkeyntyneet ei ole yllättävää, kun ajattelemme, mitä nuo sanat kaikkein primitiivisimmässä ja ilmeisimmässä merkityksessään edustavat. On kuitenkin onnetonta, että tämä termien joukko, jolla on niin suuri rooli moraalisessa ja metafysisessä spekulatiossa, on saanut lukuisia toisistaan poikkeavia merkityksiä, jotka silti ovat siinä määrin alkuperäisen kaltaisia, että sekaannuksia pääsee syntymään. Nämä sanat ovat siten kietoutuneet niin moniin, ensisijaisesti vahvoihin ja itsepintaisiin vieraisiin assosiaatioihin, että ne ovat muuttuneet yllykkeiksi ja symboleiksi sellaisille tuntemuksille, joita niiden alkuperäinen merkitys ei lainkaan sallisi. Siten niistä on tullut keskeisiä väärin näkemysten, väärän filosofian, väärin kätellyn moraalisuuden ja jopa huonojen lakien lähteitä. (Mill 1904, 7.) (Suomentanut Loukola, Olli.)

Tätä 'luonnon' monitulkintaisuutta Mill (1904, 7) pyrkii jäsentämään soveltamalla siihen platonistista menetelmää. On lähdettävä liikkeelle yleisen määritelmän sijaan yksittäisestä ja edettävä kohti yleistä määritelmää. Näin edettyään Mill (1904, 9) uskoo löytäneensä 'luonnolle' kaksi määritelmää. Ensinnäkin 'luonto' voidaan käsittää tosiasioiden summaksi, eli vastakkaisena yliluonnolliselle (*supernatural*). Toiseksi 'luonto' voidaan määritellä spontaaniksi asiantilaksi, eli vastakkaisena ihmisen harkinnanvaraisesti tai intentionaalisesti muokkaamalle tai

luomalle keinotekoisuudelle (*artificial*). Jälkimmäinen kanta erottaa ihmisen ainakin osittain luonnosta. Näitä määritelmiä Mill ei pidä tyhjentävinä, mutta uskoo niiden ratkaisevan useimmat luonto-käsitteen käyttöön liittyvät ongelmat (Mill 1904, 9). Näitä kahta 'luonnon' määritelmää voidaan pitää keskeisimpinä myös nykyaikaisen ympäristöfilosofisen diskurssin kannalta.

Seuraavaksi tarkastellaan näitä kahta Millin esittämää luonto-käsitteen määritelmää tarkemmin, erityisesti siitä näkökulmasta, voidaanko 'luonnolla' tai 'luonnollisuudella' katsoa olevan normatiivista painoarvo moraalimme kannalta.

2.1.1 'Luonnon' tieteellinen määritelmä

Mill (1904, 7) sanoo noudattavansa esseessään Platonistista menetelmää. Platonistiseksi sen tekee hänen mukaansa ensinnäkin se, että epäselville käsitteille on ensin löydettävä tarkka määritelmä. Jotta voitaisiin sanoa jotain mielekästä mistä tahansa asiasta, on siinä käytettävien käsitteiden oltava mahdollisimman tarkasti määriteltyjä. Muutoin sekaannusten vaara on ilmeinen. Toiseksi, abstraktien asioiden merkitykset ilmenevät parhaiten konkreettisissa yhteyksissään, on siis edettävä konkreettisista yksittäistapauksista kohti yleistä määritelmää.

Millin (1904, 7) lähtiessä liikkeelle yksittäisestä, hänen on ensin kysyttävä mitä tarkoitetaan jonkin tietyn objektin kuten tulen, veden, yksittäisen (*individual*) kasvin tai eläimen luonteella (*nature*)? Näin edetessään käy Millille selväksi, että yksittäisen asian luonne on yhtä kuin sen ominaisuuksien kokonaisuus. Nämä ominaisuudet pysyvät aina samoina kun vallitsevat olosuhteet pysyvät samoina, joten niitä voidaan sanoa kyseistä asiaa koskeviksi luonnonlaeiksi. Millin (1904, 8) sanoin:

Näin ollen kaikki ilmiöt, jotka liittyvät tarkasteltavan asian ominaisuuksiin, vaihtelivatpa ne olosuhteiden muuttuessa miten paljon tahansa, ovat aina samat olosuhteiden pysyessä samoina. Näitä ominaisuuksia voidaan kuvata yleisillä kielellisillä ilmaisuilla, joita kutsutaan luonnonlaeiksi.

Tästä yksittäisen asian luonnetta kuvaavasta analyysistä Mill (1904, 8) johtaa 'luonnon' yleisen määritelmän, jonka mukaan luonto on kaikkien yksittäisten asiain ominaisuuksien summa. 'Luonnolla' tarkoitetaan siis kaikkien ilmiöiden, sekä todellisten että mahdollisten, muodostamaa kokonaisuutta ja niiden syntyyn vaikuttavia syitä. Millin (1904, 8) mukaan 'luonto' on näin ollen luononto on yksinkertaisimmillaan ymmärrettynä kaikkien sekä todellisten että mahdollisten tosiasioiden kokonaisuus. Näin määritellyn 'luonnon' voi esittää myös negatiivisin käsittein vastakkaisuudeksi yliluonnolliselle (*supernatural*).

Myös David Hume (1711–1776) mukaan luonto voidaan määritellä vastakkaisena yliluonnolliselle eli hänen omin sanoin ihmeelliselle, (*miraculous*). Näin ymmärrettynä kaikki aisteilla havaittavan maailman tapahtumat ovat siis luonnollisia. (Hume 1989, 473–474.) Tällaisesta luonto-käsitteen määritelmästä ei siis ole erityistä hyötyä moraalisen toimintamme kannalta, koska sillä ei ole normatiivista velvoittavuutta. Tästä asiasta näyttävät siis sekä Hume että Mill olevan yhtä mieltä. Millin ensimmäinen 'luonnon' määritelmä on linjassa tämän Hume määritelmän kanssa.

Tämän positiivisen luonto-käsitteen määritelmän mukaan 'luonto' on tieteellisen tutkimuksen tuloksena vähitellen paljastuva todellisuus, jossa vallitsee tiukka lainalaisuus ja pysyvyys. Luonnonlait ovat rikkumattomia. Mill erottaa siis toisistaan luonnonlait, jotka toimivat meistä riippumatta ja ihmistä velvoittavat moraalinormit, jotka ovat ihmisten luomia. Me emme voi toimia sen enempää luonnonlakien puolesta kuin niitä vastaan. Ei siis ole mielekästä puhua luonnonlakien velvoittavuudesta samassa mielessä kuin puhumme moraalinormien velvoittavuudesta. On siis virhe, *ad absurdum*, argumentoida luonnonlakien mukaisen toiminnan puolesta. 'Luonnolla' ei tässä ensimmäisessä merkityksessään ole moraalista velvoittavuutta. On toki järkevää ottaa huomioon eri tilanteissa vaikuttavat luonnonlait ja antaa niiden tässä mielessä ohjata toimintaamme. Eettisenä maksiiminä "luonnon seuraamista" ei kuitenkaan voida pitää. (Mill 1904, 12–13.)

Tätä 'luonnon' määritelmää voidaan pitää Millin *On Nature* -esseen valossa tieteellisenä määritelmänä kyseiselle käsitteelle. Sillä ei ole mitään normatiivista painoarvoa moraalimme kannalta. On siis käännettävä katse toiseen mahdollisuteen, 'luonnon' toiseen määritelmään, jossa 'luonto' nähdään

spontaanina asiointilana vastakkaisena keinotekoiselle. Keskeisenä kysymyksenä on yhä se, voidaanko 'luonnolla' nähdä olevan normatiivista painoarvoa. Muuttuuko tilanne jos 'luonnon' katsotaan olevan spontaani asiointila, sellaisena kuin se on ilman inhimillistä puuttumista asioiden kulkuun?

2.1.2 Luonto vs. keinotekoinen

Sana 'luonto' on toisen keskeisen merkityksensä mukaan yhtä kuin spontaani asioiden tila ja se voidaan siten nähdä vastakkaisena ihmisen harkinnanvaraisille aikaansaannoksille eli keinotekoiselle, *art.* Vastaavasti 'luonnollinen' on vastakkainen 'keinotekoiselle', *artificial*. Kyky luoda keinotekoisia asioita, eli luonnon ilmiöiden ja ominaisuuksien käyttö haluttujen päämäärien saavuttamiseksi, on Millin (1904, 8–9) mukaan inhimillisen vapaan toimijuuden ominaisuus. 'Luonto' esiintyy kielessä varsin usein juuri tässä merkityksessä. Kuitenkin Millin (1904, 8) mukaan keinotekoiset asiat ja keinotekoisuus ovat yhtälailla osa luontoa. (ks. Rolston III, 207–208.)

Tästä vahvasta tulkinnasta käsin voisi olettaa Millin hylkäävän koko luontokäsitteen toisen määritelmän. Jos kaikki keinotekoinen on yhtälailla luonnollista kuin mikä tahansa spontaanisti esiintyvä asiointila, miten vastakkainasettelu luonnollisen ja keinotekoisien välillä voitaisiin ylittää perustella? Mill ei kuitenkaan vielä hylkää tätä 'luonnolle' annettua toista merkitystä. Tämä johtuu siitä, että sanaa 'luonto' käytetään niin taajaan juuri tässä toisessa merkityksessään. Millin (1904, 11) mukaan kieli muodostaa koko filosofisen tutkimuksen piirin, joten tätäkään määritelmää ei voida jättää tarkastelematta.

Luonnon seuraamisen tai noudattamisen maksiimi eli luonnollisuuden pitäminen toiminnan ohjenuorana on Millin (1904, 13–14) mukaan myös 'luonnon' toisen määritelmän kanssa yhteensopimaton ja ristiriitainen. Inhimillisen toiminnan päämäärä on nimenomaan muokata ja parantaa luontoa. Jos luonto olisi sellaisenaan täydellinen paikka elää, 'luonto' ymmärrettynä tässä toisessa merkityksessään spontaaniksi maailmaksi, olisi mieletöntä tehdä asioille yhtään mitään. (Mill 1904, 14.)

Myös Hume (1989, 474) tekee eron luonnollisen ja keinotekoisien välille. Humeen katsannossa kysymys on siitä voidaanko moraalisen hyväksynnän tunteen katsoa

olevan luonnollinen nimenomaan keinotekoisien vastakohtana (Hume 1989, 474–475.) Hume sivuaa vain lyhyesti luonnollisuuden ja keinotekoisuuden keskinäistä eroa ja tyytyykin sanomaan, että on tavanomaista pitää ihmisen tekemää artefaktia luonnottomana.

Huomionarvoista tässä Humen tulkinnassa on se, ettei hän katso voivansa yksiselitteisesti ratkaista tätä moraalisen tunteen luonnollisuuden ongelmaa kaikkien hyveiden ja paheiden kohdalla. Tietyn hyveen tai paheen tarkempi tarkastelu saattaa osoittaa moraalisen tunteen heräävän luonnollisesta tai keinotekoisesta syystä. Hyve ja pahe itsessään ovat Humen (1989, 475) katsannossa kuitenkin yhtäläillä luonnon ulkopuolella. Yleisesti ottaen hyveen ja paheen liittäminen luonnolliseen tai luonnottomaan, on Humen mukaan virheellistä.

Hume siis katsoo, että mikäli kaikki mitä maailmassa voi tapahtua ymmärretään luonnolliseksi, luonnollisia olisivat silloin niin hyveet kuin paheetkin. Näin ymmärrettynä, luonto ei koskaan voi kertoa meille sitä, mikä on oikein ja mikä väärin.

Millin katsannossa yksin se tosiasia, että ihmiset muokkaavat ympäristöään riittävä perusteluksi sille, että asiat eivät ole spontaanissa tilassaan parhaalla mahdollisella tavalla. Millin (2000, 56) mukaan se, että ihmiset tavoittelevat jotakin, on ainoa mahdollinen todiste siitä, että se on tavoittelemisen arvoista. On siis kestämätön väite, että spontaanin luonnon seuraamisella olisi moraalista velvoittavuutta.

Edes niin kutsutut vaistommekaan eivät riitä Millille vakuudeksi luonnon seuraamisen maksiimin oikeellisuudesta. Vaistonvaraisella tarkoitetaan tässä juuri spontaanin luonnon mukaista toimintaa erotuksena harkinnanvaraiselle toiminnalle. Näin ymmärrettynä voisi luonnon seuraaminen ainakin periaatteessa olla mahdollista, mutta moraalisenä periaatteena sitä olisi vaikea pitää, koska siitä seuraisi, että kaikki ennalta harkittu toiminta olisi luonnon seuraamisen maksiimin vastaisena myös moraalin vastaista. Tällaista ajatusta toimintaamme oikeasta ohjenuorasta Millin (1904, 14) on tietysti mahdoton hyväksyä. Millin käsityksen mukaan luonnon seuraamisen maksiimi ei siis ole pätevä eettinen periaate. Luonnonlakien tuntemista voidaan pitää järkevän toiminnan edellytyksenä, mutta

eettisesti oikean toiminnan on oltava muutakin kuin vain järkevää toimintaa (Mill 1904, 13).

2.1.3 Yhteenveto

Etsiessään 'luonnon' oikeaa määritelmää Mill päätyy kahteen keskenään ristiriitaiseen vaihtoehtoon. Ensimmäisen määritelmän mukaan 'luonto' on kaikkien tosiasioiden summa ja näiden tosiasioiden paljastaminen on tieteen tehtävä. Toisen määritelmän mukaan 'luonto' on spontaani asiointi, sellaisena kuin se on ilman inhimillistä puuttumista asioiden kulkuun.

Keskeistä sekä käsillä olevan tutkielman että *On Nature* esseenkin kannalta on se, voidaanko 'luonnolla' katsoa olevan mitään normatiivista painoarvoa moraalimme kannalta. Millin käsityksen mukaan näin ei voi olla. Sekä 'luonnon' ensimmäinen että toinen määritelmä kieltävät Millin katsannossa luonnon seuraamisen moraalisen velvoittavuuden. 'Luonnon' ensimmäisen määritelmän mukaan me emme voi muutenkaan kuin seurata luontoa, joten luonnon seuraamisella ei voi olla mitään moraalista merkitystä. Teemme niin tai näin, toimintamme on luonnonlakien mukaista. Tämä ei selvästikään voi olla riittävä periaate moraalilaisiksi. Moraaliperiaatteiden on kiellettävä meitä toimimasta jollain tavalla ja kehotettava meitä toimimaan jollain toisella. Lisäksi, jotta olisimme vastuussa omista tekoista koskevista valinnoistamme, on meidän tehtävä tekojamme koskevat valinnat vapaasti. Sekin, että toimisimme luonnonlakien determinoimina, kiistäisi meiltä tämän vapauden, eikä toimintaamme enää voitaisi pitää moraalisesti oikeana sen enempää kuin vääränäkään.

Myöskään 'luonnon' toisen määritelmän mukaan luonnolla ei voi olla moraalista velvoittavuutta, sillä se edellyttäisi Millin katsannossa absurdia presuppositiota, jonka mukaan luonnon spontaani järjestys olisi inhimillisen agentuurin muokkaama parempi. Luonnossa asiat ovat niin kuin ne ovat, eikä tämän johdosta ole mielekäästä puhua siitä ovatko ne hyvin tai huonosti. Moraaliperiaatteet perustuvat ihmisen harkintaan siitä, mikä on oikein ja mikä väärin. Millille on itsestään selvää, ettei luonto tarjoa tällaista arvostandardia. Sateella on parempi pysyä sateenvarjon alla kuin antaa sateen kastella.

On tärkeää huomata, että puhuessaan luonnosta moderni ympäristöfilosofinen diskurssi viittaa tavallisesti johonkin ihmisettömään ympäristöön kuten metsään, meriin, vuoristoihin ja erämaihin. Mill puolestaan viittaa luonnonlakeihin, jotka vallitsevat sekä metsissä että inhimillisissä ympäristöissä. Luonto ei ole Millille niinkään paikka vaan kaiken taustalla vaikuttavien periaatteiden kokonaisuus. Samaten on 'luonnon' toisen määritelmän laita, jossa spontaani asioiden kulku edustaa Millille pikemminkin tiettyä moodia kuin mitään erityistä paikkaa, ei sen enempää erämaata kuin kaupunkiakaan.

Jotta Millin essee voitaisiin tulkita oikein, se on luettava osana sen aikaista ajankuvaa. Tästä seuraa se ilmeinen tosiasia, ettei Milliä pidä lukea ympäristöfilosofina. Millin essee on luettava erityisesti valistusfilosofien kritiikiksi, jotka lähtevät siitä, että luonto tarjoaa pätevän standardin moraalille kuin yhteiskuntajärjestykselle laajemminkin. Tämän seikan Mill haluaa kieltää.

On tärkeää huomata, ettei Mill sano mitään siitä, mikä olisi ympäristöllemme hyväksi tai minkälaisia velvollisuuksia meillä olisi sitä kohtaan. Hänellä ei nykypäivän ympäristöfilosofoista poiketen ole tällaista agendaakaan eikä hänellä siis tarkalleen ottaen ole tarvetta sen enempää myöntää kuin kieltääkään ympäristömme arvoa.

2.2 Muita määritelmiä ja määritteliöitä

Luonto-käsitteen määrittelemiseksi esitetään tavallisesti erilaisia vastakkainasetteluja, joissa 'luonto' pyritään määrittelemään negatiivisesti sanomalla mitä se ei ole. Tämä on tietysti osoitus siitä, ettei 'luonnolle' tahdo löytyä yksiselitteistä ja tyydyttävää positiivista määritelmää; on vaikea pukea sanoiksi sitä mitä se on. Tämä seikka kävi selvästi ilmi jo edellä kuvatussa Millin argumentaatiossa. Kuten saimme huomata erityisesti 'luonnon' toisen määritelmän kohdalla, jossa 'luonto' esitetään nimenomaan vastakkaiseksi keinotekoiselle. Ensimmäisenkin määritelmän voisi esittää karkeasti ottaen vastakkaiseksi yliluonnolliselle.

2.2.1 Artefakti

'Luonto' asettuu varsin usein juuri artefaktin vastinpariksi, joten katson käsillä olevan työn puitteissa olevan perusteltua tarkastella tätä artefakti-käsitettä laajasti omana lukunaan. Yleistäen voitaisiin sanoa, että ympäristöfilosofisessa diskurssissa artefaktisuus samaistetaan inhimillisyyteen ja näin ollen ero luonnollisuuden ja artefaktisuuden välillä on yhtä kuin ero luonnon ja inhimillisyyden välillä. Mutta mitä keinotekoinen tarkalleen ottaen tarkoittaa ja miten se erotetaan luonnollisesta? Asettuuko keinotekoinen välttämättä vastakkain juuri luonnollisen kanssa? Millä perusteella keinotekoisuus vaatii juuri inhimillisen toimijan syntyäkseen?

Mainittakoon heti, että esimerkiksi Helena Siipi (2003, 415) pyrkii esittämään artefaktisuuden kriteerit mahdollisimman neutraalisti ilman moraalista merkityssisältöä. Vaikka hän ei lopulta itse päädykään kannattamaan jyrkkää eroa artefaktisuuden ja luonnollisuuden välillä, hänen terävä analyysinsä valottaa tätä tämän työn kannalta keskeistä problematiikkaa. On siis huomionarvoista, ettei keinotekoisuutta ole välttämättä pidettävä luonnollisen vastakohtana, vaikka se ympäristöfilosofisessa diskurssissa näin usein tehdäänkin. Ympäristön suojelun kannalta ei välttämättä ole ratkaisevaa, ovatko kohteet keinotekoisia vai luonnollisia. Esimerkiksi Robert Elliot ja Eric Katz ovat tästä asiasta kuitenkin Siipin kanssa eri mieltä. Heille moraalisen arvostuksen kannalta ratkaisevaa on juuri se, ovatko kohteet syntyperältään artefakteja vai luonnollisia. On siis

lähdeettävä tarkastelemaan sitä, mitä tuolla artefaktilla viimekädessä voidaan tarkoittaa.

'Artefakti' on käsitteenä moniulotteinen, joskin sen merkitykset näyttävät olevan kytköksissä toisiinsa. On löydettävissä ainakin kolme eri tapaa määritellä artefakti. Ensinnäkin se viittaa tekemällä tehtyyn tai valheelliseen kuten esimerkiksi tekonaaurun tapauksessa. Vastakkaisuus on siis löydettävissä ainakin aidon ja keinotekoisuuden välillä. Toiseksi keinotekoisella voidaan viitata korvikkeeseen, kuten esimerkiksi keinonivelen tai keinovalon kohdalla. Kolmanneksi se tarkoittaa ihmisen tekemää. Tämä viimeksi mainittu merkitys on käsillä olevan tutkielman kannalta keskeisin, sillä se luo perustan nk. luonnonsuojelun paradoksille. Esimerkiksi keinotekoinen järvi on artefakti yksinomaan sillä perusteella, että se on ihmisen tekemä. Mitkään muut oliot ihmisten lisäksi eivät kykene luomaan keinotekoisuutta. (O'Neill ym. 2008, 128.)

Yleisesti ottaen pidämme asiaa artefaktina vain jos se on suunnitelmallisen inhimillisen toimintamme tulos. Juuri tähän Millin (1904, 9) viittaa sanoessaan artefaktin luomiseen vaadittavan "vapaata ja aiottua inhimillistä toimintaa". Tämä Millin määritelmä ei kuitenkaan vielä yksin riitä, sillä vaikka hikoilu saunassa olisikin tarkoituksenmukaista tai aiottua, emme silti pitäisi tuotettua hikeä artefaktisena.

On tehtävä tarkentava ero tavoiteltujen tai aiottujen lopputulosten (*aim*) ja muiden toiminnan seurausten (*result*) välille. Artefaktin on siis oltava aiottu ja tavoiteltu lopputulos (O'Neill ym. 2008, 128). Kylpemisen tavoitteena lienee peseytyminen tai rentoutuminen ei niinkään hien tuottaminen. Hiki on näin ollen löylyttelyn sivutuote eli kuuluu luokkaan muut toiminnan seuraukset. Sivutuote ei ole sananmukaisesti tavoiteltu lopputulos, joten se ei voi myöskään olla artefakti. Tällä perusteella eivät myöskään ihmisten intentionaalisen toiminnan sivutuotteena saastuneet alueet ole määriteltävissä artefakteiksi (Siipi 2003, 419–420). Ympäristön saastuminen näet harvoin on toiminnan aiottu tai tavoiteltu lopputulos.

Tähän tarkennukseen ei kuitenkaan vielä koko artefaktisuuden problematiikka tyhjene, sillä varsinaisen tavoitteen ja sivutuotteen välinen ero ei aina ole itsestään selvä. Ihmisen intentionaalisesti rakentama pato on toki artefakti, mutta onko

myös padon aikaan saama tekojärvi tällä artefaktin määritelmällä artefakti, jos se ei ole varsinainen motiivi, aiottu päämäärä hankkeen takana? Jos tekojärven luominen ei ollut toiminnan päämäärä, vaan pikemminkin sivutuote, näyttää siltä, ettei sitä olisi syytä pitää artefaktina. Patohan rakennetaan usein juuri sen alisen joen virtaaman hallitsemiseksi, ei niinkään tekojärven synnyttämiseksi. Jos haluamme välttämättä pitää tekojärveä artefaktina, on löydettävä vielä joku lisäkritereeri, joka sulkisi tekojärvetkin tähän artefaktien luokkaan.

Tätä yllä kuvattua artefaktin määritelmää vastaan on esitetty toinenkin usein toistettu argumentti: lapset eivät ole artefakteja vaikka he olisivatkin tietoisien ja tarkoituksenmukaisen toiminnan tavoiteltuja lopputuloksia. Näin ollen tämä tarkentava erottelu aiottujen tavoitteiden ja muiden lopputuloksen välillä ei vielä riitä tyhjentäväksi artefaktin määritelmäksi. (O'Neill ym. 2008, 129.)

Meidän on vielä erotettava intentiot, jotka kytkeytyvät entiteetin syntyyn tai sen luomiseen ja intentiot, jotka määräävät syntyvän olion luonteen. Ihmislapsen vanhemmat ovat vaikuttaneet vain lapsen syntyyn, ei sen luonteeseen. Edelleen geenimuunnellun maissin kylväminen saa hyvissä olosuhteissa tämän maissin kasvamaan ja johtaa siten sen syntyyn, olevaksi tulemiseen. Se ei kuitenkaan ole perusta sen keinotekoisuuteen vaan se, että maissin perimään on tekniikan keinoin puututtu ja siten vaikutettu syntyvän maissin luonteeseen. (O'Neill ym. 2008, 129.)

Myös Helena Siipin (2003, 415) mukaan artefakti eroaa muista entiteeteistä historiansa tai pikemminkin syntyperänsä johdosta, juuri tämä on käsillä olevan tutkielman kannalta tärkeää. Tarkemmin sanottuna artefakti on entiteetti, joka on intentionaalisesti tehty olevaksi luomalla siihen uusia tarkoituksenmukaisia ominaisuuksia eli toisin sanoen on puututtu sen luonteeseen. Hänen mukaansa näiden ominaisuuksien täytyy sen lisäksi johtaa siihen, että artefaktin voidaan sanoa saaneen uuden funktion.

Ensinnäkin: entiteetti x on artefakti vain jos x on harkinnanvaraisesti saatettu olemassa olevaksi luomalla siihen tiettyjä aiottuja ominaisuuksia.

Toiseksi: entiteetti x on artefakti vain jos siihen luodut aiotut ominaisuudet ovat johtaneet siihen, että x :llä on uusia funktioita.

Toisin sanoen Siipin (2003, 425) mukaan kaikki geenimuunneltu maissi ei olekaan keinotekoista. Vain jos maissia on muunneltu niin, että se esimerkiksi alentaa kolesterolia, sen voidaan sanoa saaneen uuden funktion alkuperäiseen verrattuna ja siten sitä voidaan pitää artefaktina.

Tämä funktioiden mukainen luokittelu pätee Siipin (2003, 420–421) mukaan myös eri laji- tai laatumuutosten välillä. Käytämme tietyn tyyppisestä, *sort*, ympäristöstä nimitystä 'metsä' ja toisenlaisesta 'pelto'. Jos siis kaadamme metsän kasvattaaksemme siinä viljaa, kyseisestä alueesta ei voida enää käyttää samaa nimeä 'metsä'. Alueella on uusi identiteetti, luonne ja funktio, joten me voimme syystä pitää sitä artefaktina (Siipi 2003, 421). Tähän ajatukseen liittyy tietysti se ongelma, että on tiedettävä kuinka suuria muutoksia tietty alue sietää saamatta uusia funktioita eli muuttumatta kokonaan toiseksi. Siipin (2003, 415) katsannossa yhden keinotekoisen auringonkukan istuttamien auringonkukkaniitylle ei vielä tee niitystä keinotekoista. Kuinka monta keinotekoista auringonkukkaa sitten tarvitaan, että auringonkukkaniityllä olisi uusi funktio?

Tämä määritelmä rajaa tarkasti artefaktin ja ei-artefaktin toisistaan erilleen, mutta edelleen jää auki se, miksi vain ihmiset kykenevät luomaan artefakteja? Vaikka artefaktin funktio ei olisikaan välttämättä antroposentrinen (kuten esimerkiksi linnunpönttö), artefakti on kuitenkin aina välttämättä antropogeeninen eli ihmisen tekemä. Tämän yleisen mielipiteen jakaa myös Siipi (2003, 426).

Tämä auki jäävä kysymys on keskeinen ympäristöfilosofiassa ylipäänsä, mutta aivan erityisesti käsillä olevan tutkielman kannalta. Juuri tämä aksiomaattinen inhimillisen keinotekoisuuden ja luonnollisuuden välinen kuilu luo perustan niin sanotulle luonnonsuojelun paradoksille, jonka esittelen yksityiskohtaisesti jäljempänä.

Artefaktin inhimillisen ennakkoehdon kyseenalaistamiseksi O'Neill ym. (2008, 130–131) esittävät ainakin kolme argumenttia. Ensinnäkin voimme nähdä spontaanina pitämässämme luonnossa intentionaalisuutta, kun tarkastelemme vaikkapa majavan patoja tai lintujen pesiä. Ne eivät olisi syntyneet spontaanisti

ilman majavan tai linnun määrätietoista toimintaa. Miksi emme pitäisi niiden aikaansaannoksia artefakteina? Mitä sellaista on ihmisessä, että vain sen harkittu toiminta tuottaa artefaktin? Jos väitämme muiden eläinten kykenevän vain vaistojenvaraiseen toimintaan, emme voi koskaan todella ymmärtää niiden toimintaa.

Toiseksi me intentionaaliset inhimilliset agentit olemme yhtälailla luonnon tuotteita siinä missä auringonkukatkin. Luonnon ymmärtäminen paikaksi, josta inhimilliset vaikutukset ovat poistettu, tuntuu mahdottomalta. Onko luonnon tuotteena olemisella ja osana luontoa olemisella käsitteellistä eroa? Me olemme ihmislajina syntyneet samojen evolutiivisten prosessien vaikutuksesta kuin kaikki muutkin lajit maailmassa ja olemme siis luonnon tuotteita. Miksemme olisi myös osa luontoa siinä missä muutkin lajit? Mistä syntyy se voimakas tarve erottaa ihminen muusta luonnosta?

Kolmanneksi ongelmaksi tässä inhimillisen keinotekoisuuden ja luonnon välissä muodostuu ympäristösaasteiden ja -uhkien sijoittaminen jompaankumpaan kategoriaan. Kuten jo aikaisemmin todettiin, ympäristösaasteet eivät tässä annetun määritelmän mukaan täyttäisi artefaktin kriteerejä, sillä ne eivät ole tarkoituksen mukaisen toiminnan päämääriä. Vaikka ilmaston lämpeneminen osoittautuisi kokonaan ihmisen aikaansaannokseksi, sen ei voida katsoa olevan toimintamme päämäärä, eikä ilmasto siten ole muuttunut artefaktiksi. Emme silti haluaisi väittää saastuneiden meriemme olevan luonnontilassaan. Minkälaisessa tilassa ne sitten ovat?

Vaikka saastunut ympäristö ei täyttäisikään artefaktisuuden kriteerejä, saastuttamisella voidaan katsoa olevan painoarvoa moraalisen maailmakuvamme kannalta. Voimme siis edelleen katsoa olevamme moraalisessa vastuussa saastuttamistamme meristä ja lämmenneestä ilmastostamme, vaikka ne eivät täyttäisikään artefaktisuuden kriteerejä. Artefaktisuus ei siis sinänsä ole välttämätön kohteen moraalisesta arvokkuudesta määräävä tekijä. Tärkeää ei ole niinkään se, ovatko intentionaalisen toimintamme tulokset lopulta keinotekoisia vai eivät, vaan pikemminkin se, minkälaiset vaikutukset toiminnallamme on ympäristön hyvinvoinnille.

Yhteenvedon voitaneen sanoa, ettei jaottelu keinotekoisien ja luonnollisten välillä ole ainakaan itsestään selvä eivätkä sen konnotatiiviset moraalinormit ole yksiselitteisiä saatikka tyhjentäviä. Tutkielmani kannalta keskeinen ihmisen ja luonnon välisen vastakkaisuuden ennako-oletus jää myös vaille kunnollista perustelua, tyypillisesti se vain otetaan annettuna.

2.2.2 'Luonto' vai 'ympäristö'

Sanat 'luonto' ja 'ympäristö' esiintyvät kielessä usein toistensa synonyymeinä. Toisaalta ei-inhimillisistä ympäristöistä saatetaan käyttää termiä 'luonnonympäristö' erotukseksi esimerkiksi 'kaupunkiympäristölle'. 'Ympäristöön' ei kuitenkaan liitetä vahvoja moraalikonnotaatioita, vaikka puhumme luonnon arvottamisen ja luonnonsuojelun yhteydessä usein nimenomaan ympäristöstä. Kiihkeästi luontoa ja sen arvokkuutta puolustavat ryhmät mielletään usein ympäristöaktivisteiksi tai "environmentalisteiksi". Sana 'ympäristö' voi kuitenkin viitata mihin tahansa jotakin ympäröivään tilaan, sekä fyysisessä että metafyysisessä mielessä. Ympäristö vaatii aina jonkin entiteetin, jonka ympärillä olevaa kutsutaan sen ympäristöksi.

Käsillä olevan tutkielman kannalta on keskeistä, ettei sanaa 'ympäristö' tavallisesti määritellä alueeksi, josta ihmiset ovat pääsääntöisesti poissa. Toisin sanoen esimerkiksi ympäristönsuojelu voi kohdistua sellaisiin alueisiin, joissa ihmiset ovat läsnä. Näin ollen ympäristönsuojelu on ymmärrettävä laajemmaksi käsitteeksi kuin luonnonsuojelu, joka kohdistuu vain ei-inhimillisiin ympäristöihin, jos sellaisten ympäristöjen suojelu on ensinkään mahdollista.

Sellaista asiaa (*thing*) kuin ympäristö (*environment*) ei ole olemassa. Ympäristöä – yksikössä – ei ole olemassa. Yksinkertaisimmassa merkityksessään puhuminen ympäristöstä on puhumista jostakin ihmisestä, olentoa tai yhteisöstä ympäröivästä ulkoisesta maailmasta. Puhuminen ympäristöstä on aina elliptistä: on aina mahdollista kysyä "kenen ympäristö?" (O'Neill ym., 2008, 1.)

Laajimmassa mielessä inhimillisen elämän kannalta sana 'ympäristö' viittaa maailmaan, jossa me elämme. Voisimme kenties laajentaa käsitteen kattamaan koko maailmankaikkeuden, mutta tämän työn puitteissa siihen ei ole tarvetta.

O'Neill ym. (2008, 1–4) mukaan me elämme maailmasta (*from*), maailmassa (*in*) ja maailman kanssa (*with*). Elämisellä maailmasta tarkoitetaan sitä, että me viljelemme maata, syömme sen hedelmiä, muokkaamme sitä asuttavaksi, sanalla sanoen hyödynnämme sen antimia omien tarpeidemme tyydyttämiseksi. Elämä maailmasta toimii kokonaisuutena niin sanottujen luonnonvoimien alaisuudessa. Inhimillinen elämä on riippuvaista ekologisista systeemeistä, sen tuottamista raaka-aineista ja sen saastumisen sietokyvystä. Ympäristömme kyvyn tuottaa näitä elintärkeitä hyödykkeitä pelätään heikentyneen ihmisen lyhytnäköisen toiminnan seurauksena. Tämä näkökulma tuo esille ympäristökriisiksi kutsumamme ongelmavyyhdin. Meidän tulisi tukea näitä ympäristömme ekologisia prosesseja, jotka ovat välttämättömiä elämämme kannalta. Muuten me ajaudumme tilanteeseen, jossa nämä prosessit eivät enää tuota elämämme perustarpeet tyydyttäviä raaka-aineita eikä tyydyttäviä olosuhteita ylipäätään.

Elämä maailmassa ei ole yksinomaan näiden ennakkoehtojen täyttymistä. Maailma on niin ikään paikka, jossa me elämme. Sillä on sosiaalista, esteettistä ja kulturellia merkitsevyyttä. Ennen kaikkea ympäristössä ruumiillistuu meidän identiteettimme. Puhuttaessa kansallismaisemasta viitataan juuri tähän ajatukseen. Ympäristön saastumisella ei ole siis merkitystä vain siksi, että se heikentää meidän mahdollisuuksiamme elää, vaan myös siksi, että se kolhii identiteettimme perusrakenteita. Huomionarvoista on se, ettei ole syytä tehdä eroa inhimillisen ympäristön ja ei-inhimillisen ympäristön välille. Molemmat voivat olla meille arvokkaita identiteettimme rakentumisessa.

Elämme niin ikään maailman kanssa. Tällä tarkoitetaan sitä, että elämämme maapallolla tietyllä temporaalisella jännteellä, joka ulottuu historiassa aikaan ennen ihmistä ja tulevaisuudessa aikaan ihmisen jälkeen. Tähän tosiasiaan ympäristönsuojelijat usein nojautuvat puolustaessaan esimerkiksi eläinlajeja sukupuuttoon hävittämislä. Biodiversiteetillä näyttää olevan arvoa, jota ei voida mitata taloudellisella eikä sosiaalisellakaan arvomittarilla. Esimerkiksi sinivalaan olemassaololla ei ole taloudellista arvoa eikä merkitystä selviytymisemme kannalta, mutta siitä huolimatta koemme sen olevan arvokas. Tällaisesta arvosta

käytetään ympäristöfilosofisessa diskurssissa nimitystä 'itseisarvo'. Ympäristölle annetun itseisarvon on katsottu olevan välttämättömyys meidän moraalisen ympäristösuhtemme kannalta. Siihen, onko asia todella näin, palataan vielä yksityiskohtaisesti tuonnempana.

'Ympäristö' ei siis tavallisesti viittaa luontoon, vaan pikemminkin maailmaan. Siinä missä 'luonnolla' tarkoitetaan pääasiallisesti niitä prosesseja ja periaatteita, jotka määrittävät sen minkälainen maailma on tai voisi olla, 'ympäristö' viittaa maailmaan nimenomaan paikkana. Luonto on maailman ennakkoehto, muttei maailma. Sen sijaan ympäristö on maailma, jossa me elämme ja jota me voimme myös suojella.

2.4 Yhteenveto

Tähän asti on pyritty hahmottelemaan sitä mitä 'luonnolla' itse asiassa tarkoitetaan. 'Luonnolla' näyttää olevan ainakin kaksi keskeistä toisistaan eroavaa merkitystä. Ensinnäkin 'luonto' on yläkäsite, jolla viitataan vain maailman ennakkoehtoon eli moodiin. Tämän ennakkoehdon muodostavat luonnonlait. Näin ymmärrettynä 'luonto' ei viittaa mihinkään erityiseen paikkaan, ei sen enempää metsään kuin kaupunkiinkaan. Luonnonlait määrittävät kaikesta, siitä miten asiat ovat ja toisaalta siitä miten ne voisivat olla. Kaikki mikä maailmassa tapahtuu, tapahtuu näiden lakien mukaisesti. Tämä tulkinta ei mahdollista ihmisen ymmärtämistä erillisenä maailman osana, sillä myös ihmiset ovat näiden luonnonlakien alaisia. Tästä 'luonnon' määritelmästä tuntuu nykyisin vallitsevan laaja konsensus.

Toiseksi 'luonnon' ymmärretään viittaavan ulkoiseen todellisuuteen eli paikkaan, jossa vallitsevat luonnonlait tai luonnonlait yhdessä spontaaniuden lisävaateen kanssa. Luonnonlakien katsotaan vaikuttavan koko maailmankaikkeudessa, joten sanalla 'luonto' voidaan viitata maailmankaikkeuteen kokonaisuutena mukaan lukien ihmisen asuttamat alueet. Spontaanisuuden lisävaateen kanssa luonnoksi voidaan kutsua vain sellaista ulkoisen todellisuuden osaa, joka on vailla inhimillistä tarkoituksenmukaisuutta ja funktiota.

Näitä kahta 'luonnon' määritelmää voidaan pitää perustavina. Niiden vastakkaisuus on tähän käsitteeseen liittyvien monitulkintaisuusongelmien taustalla. Luonto käsitetään luonnonlaeiksi yleisesti, mutta ihmisen ja luonnon välinen ero sen sijaan pyritään perustelemaan yksityiskohtaisesti. Tässä tehtävässä ympäristöfilosofit eivät kuitenkaan tyydyttävästi onnistu. Luonto nähdään vastakkaisena vuoroin artefaktille, kulttuurille, sivistykselle, järjelle ja intentionaalisuudelle, sanalla sanoen kaikelle sille minkä ajattelemme olevan inhimillistä. Myös käsitys luonnosta erämaana korostaa ajatusta, että luonto on erillään ihmisestä.

Voimme toki ottaa ihmisen ja luonnon välisen vastakkainasettelun aksioomaksi eli argumentaation lähtöpisteeksi, jota ei tarvitse eikä tarkemmin sanottuna edes voi perustella millään vielä perustavammilla alkusyillä. Jos näin tehdään, on turha etsiä ihmisen erityisaseman syitä suhteessa muuhun luontoon sen enempää jumalallisesta järjestyksestä tai ylivertaisesta älykkyydestä eikä mistään muustakaan niin sanotusta inhimillisestä ominaisuudestamme. Juuri tämän aksiooman kyseenalaistaminen on yksi tämän tutkielman lähtökohdista. Eikä vähiten siksi, että tästä perusolettamuksesta johdetut luonnonsuojelun puolesta esitetyt argumentit näyttävät vääjäämättä ajautuvan luonnonsuojelun paradoksiin.

Lisäksi todettakoon, että tälle luonnon kahtiajaolle on tyypillistä, ettei sen määritelmien katsota kumoavan toisiaan. Näyttää olevan yleisesti hyväksyttyä, että ihmiset voivat olla yhtä aikaa sekä osa luontoa että siitä erillään, vaikka ristiriidattomuus periaatteen nojalla näin ei voisikaan olla. Tämä ristiriita raukeaa tietysti sillä, että luonnolle annetaan nämä kaksi erilaista määritelmää, mutta sekaannuksen vaara on kuitenkin aina olemassa.

Jos luonnolle tai luonnollisuudelle halutaan välttämättä antaa moraalista painoarvoa, 'luonto' on ymmärrettävä kapeimmassa määritelmässään ei-inhimilliseksi ympäristöksi eli paikaksi, jossa luonnonlait vallitsevat spontaanisuuden lisävaateen kanssa. Tällaisella ihmisestä erillään olevalla ympäristöllä voidaan katsoa olevan arvoa sekä välineenä että itseisarvona ja tällaista ympäristöä me voimme arvostaa juuri sen luonnollisuuden eli ei-inhimillisyyden tähden. Ongelmat eivät kuitenkaan lopu tähän, sillä näin määriteltä luonto me emme voi mitenkään suojella. Tarkoituksenmukainen suojele olisi näet tuon alueen muuttamista artefaktiksi.

Mutta miksi maailmasta tai ulkoisesta todellisuudestamme tulisi ylipäättään käyttää sanaa 'luonto', kun se johtaa käsitteen monimerkityksellisyyteen ja epäselvyyteen? Lisäksi se hämärtää käsitystämme ihmisen perimmäisestä luonnollisuudesta; olemmehan eläiminä evolutiivisten prosessien tulosta, kuten kaikki muutkin eläimet ovat. Ihmisen erottaminen luonnosta älykkyytensä, harkintakykynsä tai vapaan tahtonsa perusteella, kieltää ei-inhimilliseltä elämältä nämä kyvyt ja vapaudet. Jos asioiden halutaan nähdä olevan metsässä spontaanilla tolallaan niin linnun rakentaman pesän olemassaolo kuin aurinkoa kohti kurkottavan kukankin ponnistukset olisivat kaikki vain sattumaa vailla intentioita ja harkintaa.

3 Ympäristöarvon lajit

Ympäristöfilosofinen diskurssi on useimmiten arvolatautunutta, mutta minkälaisia ympäristöarvot ovat luonteeltaan ja miten ne ohjaavat moraalista toimintaamme? Ympäristöfilosofiassa esitetään useita eriäviä mielipiteitä näiden arvojen luonteesta ja niiden kohteista. Käsillä olevan tutkielman kannalta keskeisenä mielenkiinnon kohteena on ihmisen oletettu erityisasema moraaliarvostelmissa suhteessa muuhun ympäristöön. Voisiko arvojen lähteenä ja kohteena olla myös ei-inhimillisen ympäristön kohteet ja voisivatko tällaiset arvot ohjata moraalista toimintaamme?

Perinteisen etiikan keskiössä on katsottu olevan vain ihmisten väliset sosiaaliset suhteet ja tavat. Tietyissä piireissä ajatus siitä, että ympäristöllä on vain välineellistä arvoa ihmiselle, tuntuu elävän yhä edelleen vahvana. (ks. Thompson 1997, 264–265.) Myös Oksasen (1997, 200) mukaan länsimaissa luonnon välineellinen arvo on korostunut ja ajatusta, että muut olennot on luotu ihmistä varten, on pidetty selviönä. Sen sijaan suora eettinen suhde eläimiin, kasveihin, ekosysteemeihin tai maahan on verrattain uusi ajatus filosofiassa. Tämä seikka on herättänyt kysymyksen kokonaan uudenlaisen ympäristöetiikan tarpeellisuudesta, jossa ympäristöä arvostettaisiin itseisarvoisesti ja luontokeskeisesti. Keskustelun arvojen syntyperästä voidaan sanoa käyvän ympäristöfilosofiassa vilkkaana, mutta minkälaisia nämä arvot lopulta ovat ja mistä ne ovat peräisin?

Tieteellisen mekanistisdeterministisen maailmankuvan problematiikka näkyy erityisen vahvasti nimenomaan näissä kysymyksissä. Jos pidämme luontoa (so. ulkoisen todellisuuden ei-inhimillinen osa) vain mekaanisena koneena, siellä olevien arvojen on synnyttävä inhimillisen subjektin arvottamisen seurauksena. Tämä väite halutaan nykyisin yhä useammin kiistää ja modernin ympäristöfilosofian voidaankin katsoa olevan vastareaktio juuri tämän tyyppiselle maailmankuvalle.

Aloitetaan ympäristöarvon lajien tarkastelu tutkimalla erilaisia käsityksiä itseisarvosta ja edetään sitten arvojen syntyperää ja niiden kohteita käsittelevään pohdintaan.

3.1 Ympäristön itseisarvo

Ympäristöfilosofisessa diskurssissa on tavallista puhua ympäristöön tai luontoon liittyvistä itseisarvoista. Näiden itseisarvojen katsotaan usein olevan välttämättömiä edellytyksiä todelliselle ympäristöetiikalle, jonka tarkoituksena on suojella sellaisiakin olioita ja ympäristöjä, joista ei ole ihmisille suoranaista hyötyä. Eräiden ympäristöfilosofien keskuudessa on juuri tästä syystä syntynyt ajatus kokonaan uudenlaisen etiikan, sanalla sanoen ympäristöetiikan, tarpeellisuudesta. Tämän käsityksen mukaan olisi tärkeää ensinnäkin, että eettisesti relevanttien asioiden piirin laajennettaisiin kattamaan ihmisten lisäksi niin eläimet, kasvit kuin laajemmin ekosysteemit. Toiseksi eläimiä, kasveja ja ekosysteemejä olisi arvostettava nimenomaan itseisarvoisesti. (ks. Routley 1997.)

Esimerkiksi sinivalaan säilymisestä lajina ei ole ihmiselle suoranaista hyötyä, joten sen säilymiseksi tehtävä suojelutyötä on hankala perustella välineellisiin arvoihin vedoten. Sen sijaan sinivalaan itseisarvoon perustuvalla oikeudella omaan olemassaolonsa suojelutyön katsotaan tulevan perustelluksi. Ympäristöfilosofian kannalta katsotaan joka tapauksessa olevan tärkeää, että ei-inhimilliseen ympäristöönkin voidaan liittää itseisarvoja, jottei sitä pidettäisi yksinomaan inhimillisten päämäärien saavuttamisen välineenä; resurssina, josta ihminen kykyjensä mukaan ammentaa. Sanan 'itseisarvo' taajaan käyttöön liittyy kuitenkin jälleen monimerkityksisyyden ongelma.

O'Neill (2003, 131) löytää ainakin kolme eriävää merkitystä itseisarvon käsitteelle. Ensinnäkin itseisarvolla tarkoitetaan ei-välineellistä arvoa. Oliolla on välinearvoa, jos se toimii jonkin päämäärän saavuttamisen välineenä. Sillä on itseisarvo, jos se on päämäärä itsessään. Tällaisten itseisarvojen olemassaolon puolesta esitetään usein argumentti, jonka mukaan itseisarvojen olemassaolo on hyväksyttävä, jottei jouduttaisi päättymättömiin päättelyketjuihin. On oltava asioita, jotka eivät ole arvokkaita muun päämäärän saavuttamisen tähden.

Argumentti on kuitenkin hutera, sillä voisimme aivan yhtä hyvin sanoa arvottamisen olevan määritelmänsä nojalla päättymätön prosessi. Toisin sanoen voisimme aivan yhtä hyvin väittää, että on olemassa vain välineellisiä arvoja ja että arvottamisen ketju on näin ollen loputon.

Toiseksi itseisarvolla tarkoitetaan moorelaisittain sisäistä (*intrinsic*) arvoa. Tällaista arvoa oliolla on, kun sen arvo on riippumaton sen ulkoisista suhteista. Sen arvo tai arvottomuus perustuu sen sisäisiin ominaisuuksiin. Sisäisillä ominaisuuksilla taas tarkoitetaan ominaisuuksia, jotka säilyvät muiden olioiden olemassaolosta tai olemattomuudesta riippumatta. Esimerkiksi olion harvinaisuuden saatetaan katsoa antavan oliolle erityistä arvoa, mutta olion harvinaisuus on suhteellista muiden olioiden olemassaoloon nähden, niinpä tällainen arvo ei ole olion itseisarvo tässä moorelaisessa mielessä. On huomionarvoista, ettei olion ei-välineellinen arvo ole riittävä ehto sen sisäiselle arvolle. Olion sisäisen arvon puute ei kuitenkaan estä meitä antamasta oliolle itseisarvoa ensin kuvatussa merkityksessä. (O'Neill 1997, 131, 134–135.)

Ympäristön arvostaminen sen syntyperän tähden voidaan ymmärtää kohteen arvostamiseksi tässä moorelaisessa mielessä. Tämä ajatus on varsin keskeinen tässä työssä, sillä ainakin Elliot, Goodin, Katz, O'Neill, Light ja Holland katsovat ympäristön arvon liittyvän nimenomaan sen syntyhistoriaan. Voimme liittää tällaisen arvon myös nimenomaan kohteen ei-inhimilliseen alkuperään. Tällaisesta arvostuksesta on kyse, kun arvostamme esimerkiksi erämaata sillä perusteella, ettei siellä näy jälkeäkään ihmisen toiminnasta. Toisin sanoen kohteen luonne eli syntyperä ja identiteetti määräävät keskeisen osan sen arvosta.

Kolmanneksi itseisarvon käsitettä käytetään objektiivisen arvon synonyyminä. Näin ymmärrettynä olioilla, joilla on itseisarvo, on tuo arvo riippumatta arvottavan subjektin arvotuksesta. Tämä näkökulma on siis ensisijaisesti metaeettinen. Se kiistää periaatteen, jonka mukaan arvo on jotakin, minkä arvottava subjekti intressiensä tai preferenssiensä mukaisesti oliolle antaa. (O'Neill 2003, 132, 135.) Ensimmäisen ja kolmannen itseisarvon määritelmän sekoittaminen on ympäristöfilosofiassa tyypillistä. Oliolle tunnustetun itseisarvon olemassaolon ei kuitenkaan tarvitse olla metaeettinen kannanotto arvo-objektivismiin tai arvosubjektivismiin puolesta.

Lisäksi O'Neillin (2003, 137) mukaan olioiden objektiiviselle itseisarvo-ominaisuudelle voidaan antaa joko heikko tai vahva tulkinta. Heikon tulkinnan mukaan arvo-ominaisuudet ovat riippumattomia arvottavista subjekteista. Näitä ominaisuuksia voidaan kuitenkin luonnehtia vain viittaamalla mahdollisten havaitisjoiden kokemuksiin. Tällaiset arvo-ominaisuudet ovat ikään kuin

potentiaalisesti olemassa, jolloin ideaalisessa tilanteessa ideaalinen havainnoija voi kokea olion arvon.

Vahva tulkinta sen sijaan esittää, että todellista arvo-ominaisuutta voidaan kuvailla viittaamatta inhimillisen arvottajan mahdollisiin kokemuksiin oliosta. Näin ollen voimme perustellusti puhua esimerkiksi kirvan omasta hyvästä, riippumatta siitä, herättääkö kirvan olemassaolo meissä moraalisen hyväksynnän tahi paheksunnan tunteita.

Tätä tosiasiaa O'Neill (2003, 137) pitää perusteena ympäristöarvojen objektiivisuuden puolesta. Juuri ei-inhimillisten olioiden oma hyvä on hänen mukaansa selvin osoitus siitä, ettei arvojen tunnistamiseksi saatikka niiden antajaksi tarvita arvottavaa subjektia. Onhan selvää, ettei kirvan kukoistaminen ole riippuvaista inhimillisestä arvottamisesta. Voimme perustellusti olettaa, että leudolla keväällä olisi myönteinen vaikutus kirvan kukoistamiseen, vaikkei ihmistä olisi maailmassa koskaan ollutkaan.

Keskeistä tässä O'Neillin (2003, 138) itseisarvo analyysissä on, ettei arvojen objektiivisuus ole vielä hänen mukaansa riittävä peruste niiden normatiivisena pitämiselle. Esim. Hi-viruksen objektiivinen hyvä eli sen kukoistus, ei aseta meille moraalisia vaateita sen suojelun tai säilyttämisen suhteen.

O'Neill vetää rajan luonnon ja ihmisen välille, mikä on tietysti huomionarvoista käsillä olevan tutkielman kannalta. Tämä käsitys onkin O'Neillille välttämätön presuppositio arvojen objektiivisuuden puolesta esittämässään argumentaatiossa. Toisin sanoen, jos ihmisen katsottaisiin olevan osa luontoa, olisi selvää, että siellä on myös arvoja. Sen sijaan arvoin ladatussa maailmassa, jossa ihminen subjektina ja luonto objektina pidetään toisistaan erillään, luonnossa olevan arvon on oltava luonteeltaan objektiivista.

O'Neillin esittämää arvo-objektivismia vastaan voidaan siis argumentoida kysymällä, millä perusteella oliota tulisi pitää arvo-objektina? Kuten O'Neill (2003, 132) itsekkin toteaa, arvo-objektivismi on ensisijaisesti metaeettinen kannanotto, jonka mukaan oliolla on oma arvonsa arvottavasta toimijasta riippumatta. Koska O'Neill (2003, 135) pitää vain ihmistä arvottavana toimijana eli subjektina, hänen on pidettävä ei-inhimillisiä olioita arvo-objekteina, mikäli sillä lainkaan katsotaan olevan arvoa.

Tämä argumentaatio ei ole kuitenkaan riittävän vahva arvosubjektivismiin hylkäämiseksi. Von Wrightin (2001, 91–93) mukaan arvioita yksilön kukoistamiseen vaikuttavista tekijöistä voidaan pitää objektiivisina vain siinä mielessä, että ne ovat tosia tai epätosia. Toisin sanoen nämä olion kukoistamiseen vaikuttavat tekijät joko tosiasiallisesti konfirmoivat olion kukoistukseen tai sitten eivät. Tämä tosiasiallisuus pätee vain tapauskohtaisesti, eikä sitä näin ollen voida yleistää koskemaan kaikkia yksittäistapauksia. Arvostelmat ovat tässä mielessä edelleen subjektiivisia, vaikkakin yksilön kannalta tosia tai epätosia.

Edellä kuvattu arvo-objektivismiin problematiikka on keskeinen käsillä olevan tutkielman kannalta juuri siksi, että se käsittelee inhimillisen ja ei-inhimillisen maailman periaatteellisia eroja. Siis sitä, voimmeko perustellusti pitää ihmistä ei-luonnollisena toimijana eli subjektina, joka yksin voi arvostaa objektiivista ”luontoa” tai olla arvostamatta sitä. Vai olisiko meidän nähtävä myös ei-inhimillinen ympäristö arvottavien toimijoiden asuttamana maailmana?

3.2 Arvojen syntyperä ja niiden kohteet

Eräs keskeinen ympäristön arvoista käytävä keskustelu käydään karkeasti ottaen antroposentrinen ja non-antroposentrinen arvojen kannattajien välillä. Keskeisenä kysymyksenä: onko ympäristössä olevien arvojen perusta jossain inhimillisessä ominaisuudessa, vai onko ympäristöllä arvoa inhimillisestä arvottajasta riippumatta? Ensimmäisen ajatuksen katsotaan jättävän ympäristön arvon välillisten arvojen eli välinearvojen piiriin. Ympäristöllä on arvoa vain siinä mielessä, että se palvelee jotakin ihmisen välitöntä arvoa, kuten hyvinvointia tai terveyttä. Jälkimmäisen ajatuksen mukaan, ympäristöllä katsotaan sen sijaan olevan itseisarvo riippumatta sen välineellisestä arvosta ihmiselle.

Tätä antroposentrinen ja non-antroposentrinen arvojen erottelua voidaan jatkaa erottamalla arvojen lähteet tai luojat, vastaamalla kysymykseen arvojen syntyperästä. Mikäli arvot syntyvät inhimillisen arvottamistoiminnan seurauksena, puhutaan antropogeenisistä tai agenttilähtöisistä arvoista. Jos ympäristön arvo syntyy luonnosta itsestään, puhutaan naturogeenisistä tai luontolähtöisistä arvoista. (Pietarinen 2000, 45–46.) Huomionarvoisena on pidettävä sitä, että Pietarisen mukaan myös agenttilähtöisten luontokeskeisten arvojen luokka on

mahdollinen, vaikka Routley, Rolston, Vilkkä ja muut objektivistit sen kieltävätkin. Juuri tähän perustuu Pietarisen kritiikki jäljempänä esitettävään viimeisen ihmisen argumenttia vastaan.

Näissä kysymyksenasetteluissa liikutaan selvästi ihmisen ja luonnon vastakkaisuuden paradigmassa. On sanomattakin selvää, että käsillä olevan tutkielman kannalta on välttämätöntä esittää tämän keskustelun keskeiset linjat. Tarkoitukseni ei ole kuitenkaan uppoutua tyystin tähän antroposentrismiin ja non-antroposentrismiin väliseen laajaan ja vilkkaaseen keskusteluun. Riittää, että keskustelu aukeaa 'luonnon' normatiivisen painoarvon tarkastelun näkökulmasta.

Ympäristöarvot voidaan jakaa Pietarista (2000, 45–46) seuraten karkeasti neljään luokkaan:

antropogeenisiin antroposentrisiin (ihmislähtöiset ihmiskeskeiset),

antropogeenisiin non-antroposentrisiin (ihmislähtöiset luontokeskeiset),

naturogeenisiin antroposentrisiin (luontolähtöiset ihmiskeskeiset) sekä

naturogeenisiin non-antroposentrisiin (luontolähtöiset luontokeskeiset).

Ympäristön arvo ymmärretään antropogeeniseksi antroposentriseksi, kun se palvelee ihmisen tarpeita välineenä. Tämä luokka lienee yleisin ympäristöarvojen luokka. Tästä arvoluokasta on kyse, kun ympäristön suojelua perustellaan sen millä tahansa välineellisellä arvolla ihmiselle (ks. Thompson). Luokan 2 arvosta on kyse, kun ihminen arvostaa mitä tahansa eläintä, kasvia tai ympäristöä itseisarvoisesti. Luokan 3 arvoista on mielekästä puhua vain, kun ihminen ymmärretään biologisessa mielessä eläimeksi. Näin ymmärrettynä luokan 3 arvot palautuvat luokan 4 arvoihin. Kun esimerkiksi karhu syö ihmisen tyydyttääkseen nälkänsä, on ihmisestä välineellistä luontolähtöistä arvoa karhulle.

Ajatus ihmisen ainutlaatuisuudesta arvottavana subjektina, joka toiminnallaan luo kaiken arvon maailmaan, ei tyydytä kaikkia ympäristöfilosoфеja (ks. Routley). Tuntuisi itsekeskeiseltä väittää, ettei millään olisi maailmassa arvoa ilman tämän arvon tuottavaa ja tunnistavaa ihmistä. Tästä syystä ei-inhimilliselle ympäristölle halutaan löytää itsenäinen arvoperusta. Tämä itsenäisen arvoperustan etsintä johtaa usein jonkinlaiseen arvo-objektivismiin, kun halutaan pitää kiinni ihmisen

ainutlaatuisesta asemasta moraalisubjektina. (ks. O'Neill 1997.) Jyrkkää kartesiolaista dualismia, jonka mukaan vain ihminen on *cogitoiva* subjekti, ja fyysinen ulkomaailma on *existoiva* objekti, yritetään ympäristöfilosofisessa diskurssissa usein lievittää. Pietarinen (2000, 40; 45) käyttää tästä syystä arvosubjektin sijaan agentin käsitettä, jolla etiikassa yleisesti tarkoitetaan moraalisesti tietoista toimijaa.

Esimerkiksi Rolston ja Suomessa Vilkkä (ks. Vilkkä 2003) lukeutuvat niihin ympäristöfilosofoihin, jotka kannattavat käsitystä ei-inhimillisen ympäristön objektiivisesta arvosta. Rolston (2003, 144–145) uskoo löytävänsä ympäristöstä sekä väline- että itseisarvoja, jotka eivät synny antropogeenisesti ihmisen arvotustoiminnan seurauksena. Jotta voisimme ymmärtää eläinten toiminnan taustalla olevat motiivit, on hyväksyttävä, että niillä on kyky arvottaa ainakin välineellisesti sitä maailmaa, jossa ne elävät. Lepakon saalistaessa hyönteisiä poikasensa ravinnoksi, se ei kaipaa inhimillistä arvottajaa arvostaakseen hyönteisiä välineenä itsensä ja poikasensa hyvinvoinnin kannalta.

Näin väittäessään Rolston kiistää arvojen tyhjentyvän yksin antropogeenisten arvojen luokkaan. Hänen käsityksensä mukaan on niin ikään hyväksyttävä, että eläimet voivat arvottaa omaa elämäänsä ja identiteettiään itseisarvoisesti. Eläimillä ei kenties ole samaa kognitiivista kapasiteettia kuin ihmisillä, mutta niiden pyrkimystä itsensäilytykseen ei voida selittää vetoamalla niiden kykyyn arvottaa omaa elämäänsä itseisarvoisesti. (Rolston 2003, 145.)

Tällaiset arvot ovat paitsi non-antroposentrisiä myös naturogeenisia. Ne ovat luonnon itseisarvoja, jotka eivät synny ihmisen arvottamisprosesseissa. Näin saadaan perusteltua luontokeskeisten ja luontolähtöisten arvojen olemassaolo sellaisessakin maailmassa, jossa ihminen ei ole koskaan ollut. Pietarinen (2000, 52) ei kiistä tällaisen arvoluokan olemassaoloa. Esimerkiksi jurakaudella eläneiden hirmuliskojen maailman voidaan katsoa olleen arvolatautunut tällaisilla arvoilla.

Ympäristön objektiivisen arvon puolesta esitetään usein toinenkin ns. viimeisen ihmisen argumentti, joka voidaan muotoilla seuraavasti: olisiko viimeisen ihmisen eettisesti hyväksyttävää tuhota maapallo kaikkine elämänmuotoineen, yksin sillä perusteella, ettei siitä koituisi harmia inhimilliselle subjektille? Tällä Routleyn (1997, 150) esittämällä ja usein toistetulla argumentilla pyritään osoittamaan, että

ainakin intuitiomme puoltaa ajatusta ihmisettömän maailman itseisarvosta; itseisarvo ymmärrettynä objektiivisen arvon synonyyminä. Näin maailma, jossa ihminen ei ole sitä arvostamassa, on ymmärrettävä objektiivisesti arvokkaaksi.

Routleyn argumentin päättely näyttää liian vahvalta. Pietarisen (2000, 52) mukaan siitä, että arvot ymmärretään subjektiivisiksi, ei seuraa, ettei sellaisellakin maailmalla voisi olla arvoa, jossa ihmistä ei ole. Hän kysyy: "[m]ikä estää meitä antamasta arvoa maailmalla, jossa emme ole itse mukana." Pietarinen katsoo Routelystä poiketen viimeisen ihmisen argumentin nimenomaan puoltavan agenttilähtöistä näkemystä arvoista. "[T]uhotessaan elollista luontoa viimeinen ihminen tuhoaa ominaisuuksia, joille me annamme arvoa siitä riippumatta, milloin nuo ominaisuudet esiintyvät. Juuri siksi intuitiomme sanoo, että hän tekee väärin". (Pietarinen 2000, 52.)

Minkälaisilla arvoilla me sitten voimme perustella moraalista toimintaamme? Pietarisen (2000, 45) mukaan välittömillä arvoilla on moraalista merkitystä, jos ja vain jos ne ovat agenttilähtöisiä. Tätä käsitystä hän kutsuu arvojen moraaliperiaatteeksi. On selvää, että mikäli arvoilla katsotaan olevan relevanssia moraalisen toiminnan kannalta, on moraalisen toimijan oltava näistä arvoista tietoinen ja ymmärrettävä niiden tehtävä. Jos tämä ajatus hyväksytään, käy selväksi, etteivät luontolähtöiset luontokeskeiset arvot voi ohjata moraalista toimintaamme, vaikka niitä voitaisiin katsoa olevankin. Pietarinen (2000, 52–53) toteaa, että luontokeskeiset arvot velvoittavat moraalitoimijaa vain, jos ne ovat agenttilähtöisiä, eli perustuvat moraalitoimijan sille antamaan arvoon.

3.3 Luonnonsuojelun paradoksi

Edellä kuvattujen luonnon käsitteen määritelmien valossa ajatus luonnonsuojelusta näyttää ajautuvan paradoksiin ainakin kahdella tavalla. Ensinnäkin luonnonsuojelun näyttää mielettömältä, jos 'luonto' ymmärretään Millin ensimmäisen määritelmän mukaan luonnonlaeiksi. 'Luonto' ymmärrettynä luonnonlaeiksi ei anna mahdollisuutta luonnonsuojeluun, sillä me emme voi rikkoa luontoa vastaan, olemme itsekkin noiden luonnonlakien alaisia. Emme voi muuttaa, suojella tai tuhota luontoa.

Toiseksi Millin toisen luonnon käsitteen määritelmä mukaan luonnonsuojelu näyttää ajautuvan niin ikään paradoksiin. Tämä on ympäristöfilosofisen diskurssin kannalta keskeinen näkökulma ko. paradoksiin. 'Luonnon' toinen määritelmä erottaa luonnon inhimillisestä harkinnanvaraisesta toiminnasta. Niinpä luonnon ennallistaminen, joka on ymmärrettävä harkituksi toiminnaksi, ei ole ensinkään mahdollista. Tuhottu luonto ei näet määritelmän mukaan palaudu luonnoksi ihmisen ennallistavan toiminnan seurauksena, vaan siitä tulee artefakti.

Tämä jälkimmäinen paradoksin kuvaus on keskeinen myös tämän työn kannalta, sillä ympäristön- ja luonnonsuojelussa on kysymys jonkin ympäristöön tai luontoon liitetyn arvon säilyttämisestä tai palauttamisesta. Kysymys näyttää palautuvan ajatukseen, ettei tismalleen alkuperäistä vastaavaan tilaankaan palautetulla ympäristöllä katsota olevan samaa arvoa kuin alkuperäisellä, koska se on ihmisen tekemä. Näin ollen meidän on edelleen tarkasteltava sitä, mistä "luonto" saa arvonsa. Esimerkiksi O'Neill ym. (2008, 141) mukaan puhuttaessa ympäristön arvosta me emme voi sivuuttaa ajatusta sen syntyperän merkityksestään. Jos ihmisettömän ympäristön arvo on juuri sen ihmisettömyydessä, näyttää olevan selvää etteivät ihmiset voi toiminnallaan tätä arvoa tuottaa. Sen sijaan, edelleen inhimillistä vaikutusta vailla olevan ympäristön suojelu, esimerkiksi rajaamalla se luonnonsuojelualueeksi, näyttäisi ensisilmäyksellä olevan mahdollista. Tätä ajatusta vastaan voidaan kuitenkin argumentoida sanomalla, että tuo alkuperäinen ympäristö saa suojelualueena uuden funktion ja muuttuu siten artefaktiksi. Näin sen voitaisiin katsoa menettävän ihmisettömyyden arvoperustansa.

Tällainen päättely on Richard Sylvanin (1935-1996, (Routley)) mukaan kuitenkin mieletöntä. Emme voi argumentoida minkään asian puolesta, jos tekemättä jättäminen ymmärretään tekemiseksi ja asioihin puuttumatta jättäminen niihin puuttumiseksi. (Sylvan 1998, 57.)

Ratkaistavaksi jää yhä se, mistä ympäristö saa arvonsa ja kuinka tuota arvoa voitaisiin suojella.

3.4 Yhteenveto

Ympäristöfilosofian kannalta kenties merkittävin keskustelu käydään siitä, tulisiko ympäristöllä nähdä olevan välitöntä arvoa eli itseisarvoa, vai onko ympäristöllä arvoa vain välineenä ihmisen tarpeiden tyydyttäjänä. Yleisesti ajatellaan, ettei pelkkä ympäristön välineellisen arvon tunnustaminen anna tyydyttävää kuvaa siitä miten me ympäristöä arvostamme. Toisaalta vastakkaista käsitystä kannattavat ajattelijat pyrkivät argumentoimaan, ettei ympäristön välineellinen arvostaminen välttämättä johda ympäristön tuhoamiseen ja luonnonvarojen kerskakulutukseen.

Tätä keskustelua värittävät eriävät käsitykset siitä, minkälaisilla arvoilla on moraalisen toimintamme kannalta velvoittavaa voimaa. Yleisesti ottaen arvo-objektivistit kannattavat käsitystä, jonka mukaan kohteen objektiivinen arvokkuus on riittävä ehto sen normatiivisen velvoittavuuden suhteen. Jos esimerkiksi lepakkoa pidetään arvo-objektina, meillä on moraalinen velvollisuus ottaa sen arvokkuus huomioon kaikessa sitä koskevassa toiminnassamme. Kaikki arvo-objektivistit, jos heitä sellaisina voidaan edes pitää, eivät kannata tällaista käsitystä. Esimerkiksi O'Neillin käsitys olion omasta hyvästä kytkeytyy ajatukseen sen objektiivisesta arvosta, mutta tämä ei vielä hänen mukaansa ole velvoittava ehto sitä koskevan moraalisen toimintamme suhteen.

Tällä arvo-objektivismin ja arvosubjektivismin välisellä keskustelulla on filosofiassa pitkät perinteet, mutta erityisesti ympäristöfilosofisessa diskurssissa se näyttää varsin elinvoimaiselta. Tämän tutkielman kannalta on merkittävä huomata, että ympäristöarvoista käytävä keskustelu kulkee tyypillisesti luonnon ja ihmisen vastakkaisuuden paradigmassa. Tällainen ajattelu tuntuu noudattavan

päätelyä: ei-inhimillinen ympäristö eli luonto on objekti ja sellaisena vastakkainen inhimilliselle moraaliseen toimijalle eli subjektille. Luonnolla on sisäistä arvoa, vaikkei inhimillistä toimijasubjektia koskaan olisi ollutkaan. Näin ollen luonto on arvo-objekti. Esimerkiksi ns. viimeisen ihmisen argumentti on muotoilu tällaisesta päätelystä.

Kaikki eivät kuitenkaan tunnusta tällaisen päätelyn pätevyyttä. Siitä, että meillä on kyky arvostaa ihmiskunnan jälkeisen maailman olemassaoloa, ei seuraa, että ei-inhimillistä ympäristöä olisi pidettävä arvo-objektina. Viimeisen ihmisen argumentti on päinvastoin osoitus siitä, että arvottava subjekti voi arvostaa ominaisuuksia riippumatta siitä milloin nuo ominaisuudet esiintyvät.

Jos tämä ympäristöfilosofialle tyypillinen ihmisen ja luonnon vastakkaisuuden aksiooma kiistettäisiin, puhuisimme luontolähtöisestä luontokeskeisestä arvosta silloin kun ihminen arvostaa toista ihmistä päämääränä tai välineenä. Jos ihmisen katsottaisiin olevan osa luontoa ja sen monimuotoisuutta, tämän päätelyn pätevyyttä ei voida kieltää. Tämän käsityksen mukaan voisimme pitää myös ei-inhimillisen ympäristön olioita subjekteina, jotka ihmisten tavoin arvottavat sitä maailmaa, jossa ne elävät.

Näyttää joka tapauksessa siltä, ettei ei-inhimillisen ympäristön sisäinen arvo voi mitenkään ohjata moraalista toimintaamme. Vaikka tunnustaisimme tällaisten arvojen olemassaolon mahdollisuuden, ei niistä voisi seurata moraalisia vaateita. Jotta ihmisten toimintaa voitaisiin arvioida sen hyveellisyyden tai paheellisuuden suhteen, on siinä arvioitavien arvojen oltava jollain tavalla moraalisen toimijan tunnistettavissa. Ympäristöfilosofisessa diskurssissa luonnonsuojelun kannalta merkityksellisenä pidetyn ei-inhimillisen ympäristön itseisarvon voidaan katsoa syntyvän vain moraalisen agentin arvottamisprosessissa.

Tällaisella arvolla perusteltu moraalinen toiminta ajautuu kuitenkin ongelmiin, sillä me emme voi suojella ei-inhimillistä ympäristöä puuttumatta siellä toimivien prosessien kulkuun. Ongelmaksi jää siis se, ettei tuollaista arvoa voida mitenkään suojella päätyttä luonnonsuojelun paradoksiin. Ihminen ei voi muuttaa ei-inhimillistä jättämättä siihen kättensä jälkeä.

II OSA

4 Ympäristöfilosofisia teorioita

Ensimmäisessä osassa kuvattujen käsitteellisten erottelujen jälkeen on syvennyttävä ympäristöfilosofisiin teorioihin, jotka perustavat argumentaationsa näiden käsitteiden varaan. Kiinnostavaa tämän tutkielman kannalta on ensinnäkin se, mitkä käsitteiden määritelmät valitaan ja millä perusteella. Toisaalta se, miten näistä käsitteiden määritelmistä johdetaan moraalista toimintamme ohjailevia normatiivisia teorioita suhteessamme luontoon.

Tässä luvussa tarkastellaan kolmea ympäristöfilosofista teoriaa nimenomaan siltä kannalta, kuinka ne vastaavat tämän luonnonsuojelun paradoksin haasteeseen. On pidettävä mielessä, ettei näiden teorioiden muotoilun ensisijaisen motiivina ole ollut kyseessä olevan paradoksin kiertäminen tai sen merkityksen lieennyttäminen. Tästä huolimatta ne liikkuvat tämän haasteen viitekehyksessä ja tarjoavat näin ollen erilaisia näkökulmia tämän ongelman jäsentelyyn.

Näiden teorioiden voidaan ymmärtää kehittyvän ensimmäisestä Elliotin esittämästä teoriasta Goodinin kautta kohti viimeisenä esitettävää Katzin teoriaa. Osa keskeisistä ajatuksista ja ennakko-oletuksista pysyy samoina, samalla kun käsitys luonnon arvokkuudesta merkityksestä inhimilliselle elämälle syvenee. Näiden teorioiden ei voida kuitenkaan katsoa ratkaisevan luonnonsuojelun paradoksin ongelmaa. Tästä syystä näitä teorioita ei voida pitää tyydyttävinä, niin ansiokkaita kuin ne joissain kohdissaan ovatkin.

4.1 Robert Elliot, *Faking Nature*

Tutkielmani lähdeaineistoksi Elliotin *Fakin Nature* sopii erinomaisesti, sillä se ottaa lähtökohdakseen juuri luonnon käsitteen. Keskeistä on se, miten Elliot 'luonnon' määrittelee. Ja toisaalta, onnistuuko hän määrittelemään sen niin, että sillä voitaisiin nähdä olevan myös normatiivista painoarvoa, jotta ympäristönsuojelutoimet saataisiin perusteltua.

Elliotin artikkeli on ollut yksi kiistellyimmistä ja siteeratuimmista artikkeleista ympäristöfilosofiassa. Artikkelin ydin teesinä on luonnon ennallistamisen mahdollisuus. Tätä Elliot kuvaa oivasti moraaliseen intuitioomme osuvilla taidevertauksilla. Näiden taidevertausten vetovoima lienee syynä Elliotin artikkelin taajaan lainailuun alan artikkeleissa. Artikkelin ilmestymisen jälkeen Elliot on tarkentanut näkemyksiään samannimisessä kirjassa, joka julkaistiin vuonna 1997. Kirja on vastaus Elliotin artikkelista saamaansa palautteeseen. Se syventää samoja käsityksiä, jotka tuotiin esille jo artikkelissa. Mitään kokonaan uutta se ei esitä.

Käytän tässä tutkielmassani sekä alkuperäistä artikkelia, joka ensisijaisesti on kiistelyn kohteena ympäristöfilosofiassa, että myöhemmin julkaistua kirjaa, jotta *Faking Nature*sta saataisiin tyydyttävä kokonaiskuva. Aloitetaan tarkastelemalla Elliotin luontokäsitystä ja edetään seuraavaksi hänen ympäristöarvokäsitysten tarkasteluun. Esitän myös kaksi Elliotin taidevertaustaan sellaisina kuin ne löytyvät hänen artikkelistaan, sillä niissä on kiistatta intuitiivista puoleensavetävyyttä.

4.1.1 Luonto

Elliotille ympäristöarvon perusteena on luonto, tai pikemminkin ympäristön luonnollisuus. Mutta mitä luonto ja luonnollisuus sitten ovat? Elliot (1997, 59) myöntää, että luonnon arvostaminen sen luonnollisuuden tähden näyttää kehäpäätelmältä. Tämä kehämäisyys kuitenkin lientyy, kun Elliot tarkentaa käsitystään luonnollisuudesta. Joka tapauksessa luonnon käsitteeseen sisältyy eettinen konnotaatio kuten kauneuden käsitteeseen, jolla Elliot (1997, 116) katsoo olevan *prima facie* suojeltavuuden velvoite. Hän päätyy käyttämään Millin toista

määritelmää: luonto on ihmisen toiminnan ulkopuolelle jäävä maailmanosa. Luonnollisella objektilla on katkeamaton yhteys sen luonnolliseen syntyhistoriaan, joka määrää osan sen arvokkuudesta. Luonnon objektilla on siis arvo juuri siksi, ettei se ei ole ihmisen kulttuurin ja teknologian tuote (Elliot 1997, 116–117).

Elliotin (1997, 59) mukaan olemme tarkalleen ottaen itsekin luonnollisten prosessien tulosta, mutta toimintamme on kuitenkin usein jyrkästi ristiriidassa luonnonprosessien kanssa. Luonnosta löytämämme säännönmukaisuus on perustavalla tavalla erilaista kuin ihmisen tietoisien toiminnan tuloksena rakennettu keinotekoinen säännönmukaisuus. Tämän *ad hoc* argumentin Elliot ottaa annettuna ja perustaksi ympäristöfilosofialleen.

Katsoessamme luontoa me emme näe epämääräistä kaaosta. Sen sijaan me näemme järjestyneisyyttä, dynaamisia suhteita ja prosesseja sekä muotoja, jotka miellyttävät ja inspiroivat meitä. Nämä ominaisuudet ovat olemassa ihmisten kaltaisista olennoista riippumatta. Me näemme luonnossa järjestyksen, jota ei ole ennalta suunniteltu; luonto ei ole artefakti.(Elliot 1997, 59.)

Vaikka eläimet ovatkin vaihtelevissa määrin tietoisia olentoja ja joiden toiminta muokkaa luontoa, niiden keinot omien päämääriensä saavuttamiseksi ovat jo lähtökohtaisesti toisenlaiset kuin ihmisillä (Elliot 1997, 128). Ihminen onkin vaikea sijoittaa luonnollisen ja luonnottoman väliseen vastakkainasetteluun. Elliot ei väitä, että ihminen olisi luonnoton, mutta toisaalta ihminen ei ole hänen käsityksensä mukaan myöskään täysin luonnollinen. Siihen, missä mielessä me olemme luonnollisia ja missä emme, Elliot (1997, 128) vastaa, että kulttuuri ja teknologia kohottavat ihmisen luonnon yläpuolelle. Hän (1997, 60) katsoo edelleen luonnon arvon kiteytyvän juuri sen toiseuteen (*otherness*) ihmiseen nähden. Ihmisen pitäminen erillään luonnosta on Elliotin filosofiassa keskeistä.

Tämä vastakkaisuus vaatii lisäselvitystä. Miksi juuri kehittynyt kulttuuri ja teknologia ovat ominaisuuksia, jotka erottavat elämänmuodot luonnosta? Emmekö voisi yhtä hyvin väittää, että sarvet erottavat eläimen luonnosta? Keskeistä on huomata, minkälaiset ominaisuudet erottavat eliöt toisistaan ja mitkä erottavat ne siitä laajemmasta kokonaisuudesta johon ne kuuluvat; sanalla sanoen luonnosta.

Elämänmuotojen erilaisuus ei riitä perustaksi sille, että toiset ovat osa luontoa ja toiset eivät ole. Vaikka kulttuurimme ja teknologiamme erottavat meidät selvästi muista eläimistä, eläinten ja kasvien välisen eroavuuden voidaan katsoa olevan vielä perustavampi. Emme siitä huolimatta sanoisi, että kasvit eivät ole luonnollisia. Entäpä miten on elävän ja elottoman luonnon laita, olisiko siitä luonnon ja ei-luonnon väliseksi eroksi? Tämän luonnon ja kulttuurin välisen erottelun Elliot (1997, 128) ottaa kuitenkin ympäristöfilosofiassaan annettuna.

Kulkeeko tämä Elliotin päättely kehässä? Kuten kulttuurin ja luonnon vastakkaisuuden korostaminen ylipäätään, myös Elliotin argumentaatio tuntuu todella kiertävän kehää. Ensin määritellään kulttuuri ja teknologia irti luonnosta niiden inhimillisyyden tähden ja sitten erotetaan ihminen luonnosta kulttuurin ja teknologian tähden. Riippumatta siitä onko päättely todella yleistettävissä esittämälläni tavalla, on selvää, että kyseessä olevan päättely taustalla on se ennakkokäsitys, ettei ihminen ole osa luontoa. Katson tämän seikan olevan jälleen osoitus inhimillisestä hybriksestä, joka haluaa erottautua muusta luonnosta niin hyvässä kuin pahassakin.

Elliot katsoo 'luonnon' asettuvan kontraarisesti vastakkaiseksi artefaktisen kanssa. Nämä kaksi ääripäätä eivät toisin sanoen ole toisiaan poissulkevia. Elliotin (2003, 383) mukaan toiset alueet ovat luonnollisempia kuin toiset riippuen siitä, miten paljon niitä on ihmisten toimesta muokattu. Esimerkiksi talousmetsää voitaisiin pitää vähemmän luonnollisena kuin ikimetsää, mutta luonnollisempaa kuin pihanurmikkoa. Samalla ympäristön arvokkuus vaihtelee sen luonnollisuuden tason mukaan.

Toisaalta ympäristöä voidaan Elliotin (2003, 383) mukaan pitää luonnollisena vain kun sillä on katkeamaton yhteys sen luonnolliseen syntyhistoriaan. Kun ihminen muokkaa ympäristöä, yhteys syntyhistoriaan katkeaa eikä kyseistä ympäristöä enää voida pitää luonnollisena. Tämän ja edellisen argumentin välinen ristiriitaisuus jää Elliotin artikkelissa ratkaisematta. Ympäristöllä joko on katkeamaton yhteys syntyhistoriaansa tai se on ihmisten toiminnan tuloksen katkennut. Miten ympäristö tämän väitteen valossa voisi olla enemmän tai vähemmän luonnollinen?

Taustalla on edelleen ajatus luonnon itsenäisyyden merkityksestä inhimillisen dominoinnin sijaan. Me arvostamme jokia ja metsiä osittain juuri siksi, että ne eivät ole hallinnassamme (Elliot 2003, 384). Tämän ajatuksen Elliotin kanssa jakaa myös Eric Katz (2003, 392), jonka mukaan ihmisen muovaamalla ympäristöllä on välttämättä inhimillinen funktio. Ihmisen dominanssi on talousmetsässä ilmeinen, ja sen ympäristöarvo on siksi vähäisempi ikimetsään verrattuna.

Elliot (2003, 383) käyttää myös luonnollisen ja luonnottoman (*unnatural*) kontradiktorista vastakkaisuutta. Hän ei halua väittää, että kaikki luonnollinen olisi välttämättä myös eettisesti hyvää ja kaikki luonnoton eettisesti pahaa. Esimerkiksi sairaudet ja taudit ovat luonnollisia, mutta eivät kuitenkaan eettisesti hyviä asioita. Sama pätee hirmumyrskyihin, metsäpaloihin ja tulivuorenpurkauksiin (Elliot 2003, 384). Mistä me sitten tiedämme, milloin luonnollisuus lisää ja milloin vähentää ympäristön arvoa?

4.1.2 Ympäristön arvo

Elliot nojaa antroposentrisiin arvoihin katsoessaan järjestyksen ja inhimillisen näköisen ihmisettömän ympäristön olevan kaaosta arvokkaampaa. Luonnossa arvokasta on se mikä on kuin ihmisen tekemää, olematta kuitenkaan ihmisen tekemää. Tosi asia, että luonnon moninaisuus kumpuaa ei-tietoisista prosesseista vahvistaa ajatusta sen arvokkuudesta. Tämän ajatuksen taustalla on linkki luonnon esteettisen arvon ja moraalisen arvon välillä. Esteettisen arvon ja moraalisen arvon välistä linkkiä ei voida yleistää, mutta luonnon esteettinen ja moraalinen arvo muodostavat tässä suhteessa erikoistapauksen (Elliot 1997, 61). Luonnonkohteiden tasapaino, harmonia, moninaisuus ja kauneus, ovat sen sisäisiä esteettisiä päättäviä ominaisuuksia. Tästä inhimillisestä arvon supervenienssistä on Elliotin (1997, 72) mukaan helppo siirtyä arvostamaan luonnonkohteita niiden itsensä takia, jolloin on jo puhuttava luonnon moraaliseen arvostamiseen.

Elliot (2003, 384) mukaan luonnollisuus tuo vain osan ympäristön arvosta. Tiettyjen ehtojen täytyessä, luonnollisuus lisää ympäristön arvoa ja tätä ympäristöä voidaan tämän arvon perusteella myös suojella. Mutta mitä nämä ehdot sitten ovat? Elliotin mukaan esimerkiksi luonnollisesti köyhän maaperän rikastuttaminen inhimillisin toimin voisi olla hyvä asia. Toisaalta rikkaan

luonnollisen ympäristön korvaaminen keinotekoisella rikkaalla ympäristöllä olisi eettisesti huono asia. Tästä seuraa, että Elliotin on myönnettävä luonnollisuuden toisinaan lisäävän myös negatiivista moraalista arvoa. Esimerkiksi bakteeri-infektiosta kärsivän henkilön kannalta hänen tilanteensa on aidosti huonontunut, vaikka bakteeri-infektio sinänsä olisikin luonnollinen tila (Elliot 1997, 132). Elliotin on siis myönnettävä, ettei luonnollisuus ole ainoa arvokkuuden lähde, vaikkakin ainakin hänen katsannossaan yksi keskeisimmistä. Näin ollen hänen voidaan katsoa lukeutuvan niin kutsuttujen arvopluralistien joukkoon.

Tähän ilmeiseen ongelmaan Elliot (1997, 132–133) uskoo löytävänsä selittävän tekijän välittömien arvojen ja välillisten arvojen vastakkaisuudesta. Esimerkiksi juuri hirmumyrskyjen, metsäpalojen ja tulivuorenpurkausten synnyttämä tuho lisäävät kiistatta ympäristön negatiivista moraalista välillistä arvoa. Eläinlajeja kuolee mahdollisesti sukupuuttoon niiden elinympäristön tuhouduttua ja köyhtynyt lajien sekä ekosysteemien monimuotoisuus vähentävät myös sen esteettistä arvoa. Voimme niin ikään kiistatta kokea pyörremyrskyjen tai tsunamien mahtavuuden, jylhyyden ja voiman ja arvostaa siten kokemaamme. Emme Elliotin (1997, 133) mukaan voi arvioida syyn moraalista arvo sen seurauksen perusteella kuten konsekventalistit väittävät. Hänen mukaansa ei ole ristiriitaista tunnustaa pyörremyrskyn moraalista välitöntä arvoa ja päätellä kaikkia asiat huomioon ottaen, että moraalisisessa kalkyyllisessä pyörremyrskyn olisi ollut parempi olla syntymättä.

Tämä ajattelun mahdollinen ristiriitaisuus lientyy Elliotin (1997, 133) esittämän laajemman kontekstin valossa. Luonnon monimuotoisuus on seurausta vuorottelevan kukoistuksen ja tuhoutumisen uudistavasta ja muokkaavasta voimasta. Tämä laajempi kehys tulisi pitää mielessä ympäristö arvotettaessa. Ympäristön arvoa näennäisesti tuhoavan luonnonprosessin arvo pitäisi siis ymmärtää tässä laajemmassa kehyksessä tuottavan kuitenkin positiivisen lopputuloksen. Paikallinen ristiriitaisuus on kuitenkin mahdollista.

Tämä herättää tietysti kysymyksen siitä, tulisiko meidän puuttua esimerkiksi luonnonsuojelualueelle etenevän metsäpalon kulkuun teknologisine keinoinemme, olettaen että metsäpalo olisi saanut alkunsa luonnollisesta syystä kuten salamaniskusta? Metsäpalo olisi katsottava olevan luonnonprosessi ja sellaisena moraalisesti itseisarvoinen. Sen sammuttaminen olisi puuttumista luonnon

kulkuun ja näin ainakin osa arvosta tuhoutuisi. Sen sammuttamatta jättämisen seurauksena voisi olla kuitenkin luonnon monimuotoisuuden köyhtyminen sekä mahdollisesti joidenkin lajien kuoleminen sukupuuttoon. Kuinka meidän tulisi toimia?

Tämä dilemma on ilmeinen ja kiusallinen Elliotille. Hän (1997, 135) ei halua antaa siihen lopullista ratkaisua, mutta sanoo kallistuvansa jälkimmäisen vaihtoehdon puolelle. Luonnollisesti syttyneen metsäpalon olisi siis annettava roihuta ja syödä elinympäristöjä tieltään. Näin olisi turvattu ainakin luonnollisen kukoistamisen ja tuhoutumisen vuorottelun, eli laajemman kehyksen mittaamattoman suuri arvo. Mutta ongelman ei sittenkään voida katsoa kokonaan ratkenneen. Jos hypoteettisessa tilanteessa metsäpalon tilalle asetettaisiin esimerkiksi avaruudesta maata kohti kiitävä asteroidi, joka maahan törmätessään hävittäisi kaiken elämän kertaiskulla, olisiko tilanne toinen? Oletetaan edelleen, että voisimme teknologiamme tarjoamin keinoin pelastaa ihmisten ohella kaiken elollisen maan päällä, tulisiko meidän puuttua luonnonkulkuun? Jälkimmäisessä tilanteessa Elliotin on myönnettävä, että luonnonkulkuun puuttuminen säilyttäisi ympäristömme arvoa enemmän kuin puuttumatta jättäminen.

Tämä luonnollisuuden ja kulttuurisen vastakkainasettelu on keskeinen Elliotin ympäristöfilosofiassa, mutta hänen ympäristöarvon analyysinsä ei täysin tyhjene siihen. Luonnon monimuotoisuudella on sijansa hänen moraalisissa arvoarvostelmissaan. Näiden aksioomien vastakkaisuus on ympäristöfilosofisessa diskurssissa synnyttänyt yhden kiivaimmista debateista, eli kiistan villin luonnon (*wilderness*) ja luonnon monimuotoisuuden arvoperustan välillä. Tässä työssä ei paneuduta tähän debattiin syvemmin, riittää että huomataan näiden näkökulmien yleisesti tunnustettu vastakkaisuus.

Voitaneen kuitenkin sanoa, ettei luonnollisuuden arvon tunnustaminen vielä yksin riitä käytännön ympäristöongelmien arvottamisessa, saatikka ratkaisemisessa. Jotta 'luonnollisuudella' voisi olla normatiivista painoarvoa käytännön toimintamme kannalta, sille tulisi saada johdonmukainen ja yleinen perusta. Tämä väite koskee tietysti mitä tahansa yksittäistä arvoperustaa, joka arvomonistisessa ympäristöfilosofiassa otetaan arvostandardiksi. Niinpä Elliot korostaakin luonnollisuutta vain yhtenä, joskin keskeisenä, ympäristöarvona luonnon monimuotoisuuden ja esteettisten arvojen rinnalla.

Kysymys inhimillisen toiminnan seurauksena tuhoutuneen ympäristön arvosta on Elliotin käsitteellisen erottelun valossa selvemmin hahmoteltavissa. Inhimillinen kulttuuri ja teknologia ovat määritelmänsä nojalla ei-luonnollisia ympäristöä muokkaavia voimia ja ne kuuluvat siksi eri kategoriaan kuin pyörremyrskyjen ja tulivuorenpurkausten kaltaiset luonnonkatastrofit. Ympäristön luonnollisuuden arvo korostuu juuri sen vastakkaisuudesta inhimillisen toiminnan kanssa.

4.1.3 Luonnon ennallistaminen

Elliotin argumentaation terävin kärki kohdistuu luonnon ennallistamisen problematiikkaan. Elliotin (2003, 381) mukaan me emme voi koskaan palauttaa toimintamme seurauksena tuhoutuneen ympäristön arvoa kokonaan. Ennallistamisteesin (*restoration thesis*) mukaan, voisimme oikeuttaa luonnollisen ympäristön väliaikaisen tuhoamisen sillä, että se ennallistetaan alkuperäiseen tilaansa sen käytön jälkeen. Esimerkiksi kaivosyhtiö saattaa pyrkiä oikeuttamaan toimintansa sillä, että se lupaa kaivostoiminnan loputtua palauttaa ympäristön tilaan, jossa se oli ennen sen aloittamista.

Tämä ei ole Elliotin (2003, 381) mukaan mahdollista siinäkään tapauksessa, että kaivosyhtiön ympäristöinsinööreillä olisi täydellisen teknologian keinot käytettävissään. Vaikka kaikki ulkoiset ominaisuudet viimeistä piirtoa myöten olisivat alkuperäistä vastaavassa tilassa, katkeamaton yhteys ympäristön syntyhistoriaan olisi joka tapauksessa jo katkennut. Näin ollen osa ympäristön arvosta katoaa vääjäämättä kaivosyhtiön toiminnan seurauksena.

Elliot kuvaa tilannetta osuvasti taidevertauksilla. Kopioidun taideteoksen arvo olisi välttämättä vähäisempi alkuperäiseen verrattuna, vaikka se vastaisi täysin alkuperäistä.

Kuvitelkaa, että pihallani on veistos, joka on niin heiveröinen, ettei sitä voida siirtää. Paikallisen viemäriyhtiön on kuitenkin määrä vetää viemäriputki juuri tuon veistokseni alta. Viemäriyhtiön edustaja kertoo, että veistoksen on siirryttävä putkitöiden tieltä. Minulla ei kuitenkaan olisi syytä huoleen, hän selittää, sillä yhtiö on valmis korvaamaan menetykseni täysin vastaavalla veistoksella, joka on niin tarkka kopio, ettei taitavinkaan taiteentuntija voisi sitä alkuperäisestä erottaa.

Kuvitelkaa, että minulle on luvattu Vermeerin taulu syntymäpäivälahjaksi. Syntymäpäivän koittaessa saan lahjaksi taulun, joka näyttää aivan Vermeerin työltä. Olen luonnollisesti haltioissani. Mielihyväni ei kuitenkaan kestä kauaa, sillä pian minulle kerrotaan, että tauluni ei olekaan aito Vermeer vaan täydellinen väärennös (*replica*) aikaisemmin tuhoutuneesta taulusta. Kaikki yritykset lieventää pettymystäni vakuuttamalla, ettei alkuperäisen taulun ja käsisääni olevan väärennöksen välillä ole pienintäkään eroa, sivuuttavat asian ytimen kokonaan. Taulujen välillä on ero, joka vaikuttaa käsitykseen sen arvosta. Ero on tietysti sen syntyhistoriassa (*genesis*). (Elliot 2003, 383—384)

Näissä Elliotin esittämässä vertauksissa on vahva intuitiivinen vetovoima. Emme tietenkään hyväksyisi kopiota alkuperäisestä taideteoksen korvikkeeksi, jos olisimme kiintyneet riittävän vahvasti alkuperäiseen taideteokseen. Tällä argumentilla Elliot (2003, 384) pyrkii osoittamaan, että objektin alkuperällä on ainakin *prima facie* merkitystä sen arvokkuuden määrittämisessä.

Mutta kuinka hyvin luonnon restaurointi ja taideväärennökset lopulta vastaavat toisiaan? Kun luonto ja artefakti asetetaan lähtökohtaisesti vastakkain, on merkillistä, että luonnon arvokkuutta perustellaan artefaktianalogialla (Katz 2003, 395). Taideteoksella on tekijänsä, luonnon objektilla ei. Taideteos on valmis tuote (*product*), kun taas luonto on pikemminkin jatkuva prosessi. Mitä taidevertaus oikeastaan kertoo siitä, mitä me ympäristössä arvostamme? Meidän tulisi edelleen kyetä vastaamaan siihen, miksi historialla tuntuu olevan merkitystä arvottamisemme kannalta (Holland 1997, 132).

Andrew Light esittää Elliotin taidevertaukseen osuvan kriittisen tulkinnan. Onko ennallistettua luontoa todella pidettävä halpana kopiona tai väärennöksen kaltaisena petoksena, vai tulisiko sitä mieluummin pitää sanan mukaisesti ennallistamisena, restaurointina (Light 2003, 401). Kuuluisimpien taidemaalarienkin töitä, kuten Leonardo da Vincin Mona Lisaa, on vuosien saatossa restauroitu useita kertoja. Pitäisikö meidän tämän tosiasian nojalla päätellä, että yhteys sen syntyhistoriaan on näin peruuttamattomasti katkaistu, ja että sillä on nyt tämän johdosta vähemmän arvoa. Vai pitäisikö meidän nähdä restaurointityön pikemminkin säilyttäneen sen alkuperäistä arvoa. Voimme tietyissä tapauksissa

siis katsoa restauroinnin myös säilyttävän arvoa – ainakin taideteosten tapauksessa.

Tilanne on kuitenkin siinä mielessä toinen, että taidevääreennökset eivät tavallisesti tuhoa alkuperäistä taideteosta. Restauroitu ympäristö sen sijaan on alkuperäisen tilalla. Näin ollen kysymys luonnon ennallistamisesta on jonkin arvokkaamman korvaamisesta vähempiarvoisella. Alkuperäisteoksen on välttämättä oltava lähtökohtaisesti arvokkaampi, muuten niiden jäljittelemisessä ei olisi mieltä. (Goodin 1992, 32.)

Light (2003, 400) argumentoi Elliotia vastaan lähinnä osoittaakseen, ettei kaikkea ennallistamistoimintaa voida kritisoida taidevertauksen avulla. Hänen mukaansa ennallistamistoiminnan eettisen perusteltavuuden määrittä ensisijaisesti se, onko se suunnattu jo tuhoutuneiden alueiden restaurointiin, vai pyritäänkö sillä perustelemaan luonnon hyväksikäyttöaikeita. Lightin (2003, 401) mukaan ekologisella ennallistamisella voidaan lievittää jo aiheutunutta harmia, ja siksi olisi liian aikaista tuomita kaikki ennallistamistoiminta eettisesti arveluttavana. Näin ollen kaikkea ympäristön ennallistamiseksi tehtävää työtä ei voida tuomita moraalil vastaisena.

Keskeistä Elliotin argumentaatiossa on, että historialla on merkitystä arvottaessamme meitä ympäröivää maailmaa. Ongelmaksi muodostuu, ettei ympäristöä voida pitää valmiina tuotteena historiansa perusteella; ympäristöllä on oltava myös tulevaisuus. Taideteos on valmis kun maalari on vetänyt siihen viimeisetkin siveltimen vedot. Ympäristössä sen sijaan on meneillään jatkuva prosessi. Sitä ei voida ”säilöä” katkaisematta näitä prosesseja, jotka määräävät siitä mitä se viime kädessä on.

Ihmisten poissulkemista tästä prosessista voidaan pitää usein perusteltuna, mutta asialla on kääntöpuolensakin. Esimerkiksi alkuperäisväestön oikeudet jatkaa elämäntapaansa voivat olla vaakalaudalla, kun alueita suojellaan ihmisten vaikutukselta (O'Neill ym. 2008, 140). Voimme perustellusti pitää historiaa ympäristöarvottamisen perusteena silloinkin kun ihmistä ei suljeta sen ulkopuolelle. Historia voitaisiin tulkita tarinan tai narratiivin jatkumoksi, jossa ihmiselläkin on roolinsa (O'Neill ym. 2008, 163).

4.1.4 Yhteenveto

Kytkeäkseni Elliotin ajattelu aikaisemmin esittämiini kategorioihin kerrattakoon vielä, että hän käyttää Millin toista 'luonnon' määritelmää erottaessaan ihmisen kulttuureineen luonnosta. Hänen ympäristöfilosofiansa kannattaa arvopluralistista käsitystä arvojen luonteesta ja hän katsoo luonnolla olevan itseisarvoa pelkän välineellisen arvon sijaan. Tämä arvo on Elliotin argumentaatioissa pääsääntöisesti agenttilähtöistä ja ihmiskeskeistä. Sillä on siis Pietarisen esittämän arvon moraaliperiaatteen mukaan mahdollista perustalla moraalista toimintaamme.

Luonnon käsite ei kuitenkaan yksin riitä perustaksi ympäristönsuojelulle. Luonnollisuuden voidaan tästä huolimatta katsoa olevan arvoa lisäävä ominaisuus, kun se ymmärretään Elliotin tarkoittamalla tavalla. En näe syytä miksemme voisi nähdä ei-inhimillistä maailmaa arvokkaana juuri sen toiseuden tähden; erotuksena ihmisen teknologioineen ja kulttuureineen luomalle maailmalle. Sitä, miten tällaisella arvolla halutaan luonnonsuojelua perustella, on hankalampi käsittää. Näyttää siltä, että luonnon arvon säilymisen kannalta olisi edullisinta, jos ihminen katoaisi maanpäältä kokonaan. Sitten emme voisi enää mitenkään puuttua luonnonprosessien itseisarvoiseen toimintaan. Juuri tätä on hankala hyväksyä.

Tätä ongelmallisuutta Elliot pyrkii lieventämään arvopluralismillaan. Hän ei halua väittää, että luonnollisuus olisi ainoa ympäristön arvoa lisäävä seikka. Luonnon monimuotoisuus kuuluu niin ikään arvoa lisäävien ominaisuuksien joukkoon. Samaten luonnon esteettisen arvon Elliot kytkee osaksi arvostavaa luontosuhdettamme. Juuri esteettisen arvon tunnistamisesta voimme hänen mukaansa siirtyä jouhevasti luonnon itseisarvon tunnustamiseen, kun luonnon mahtavuuden ja voiman arvostaminen kytkeytyy Elliotin sanoin sen toiseuteen eli ei-inhimillisyyteen.

Elliotin filosofian kannalta välttämätön kulttuurin ja luonnon vastakkaisuus on *ad hoc* argumentti, joka jää vaille kunnollista perustelua. Artikkelissaan Elliot tyytyy vain sanomaan, että katsoo 'luonnon' olevan yhtä kuin ei-inhimillinen maailma. Kirjassaan hän sen sijaan paneutuu tähän kysymykseen syvemmin, mutta siinäkin argumentaatio tuntuu jäävän kesken. Kulttuurimme ja teknologiamme ovat toki kehittyneet pidemmälle kuin millään muulla elämänmuodolla maanpäällä, mutta riittävätkö ne tosiseikat perustaksi sille, ettemme enää ole osa luontoa. Mielestäni

ei. Tällaista rajanvetoa enemmän tai vähemmän edistyksellisiin luokkien välillä tulisi varteenotettavassa filosofiassa muutenkin välttää. Voimme kaiketi sanoa, että eroamme perustavalla tavalla muusta luonnosta, muttemme luonnosta itsestään.

4.2 Goodin, Green Political Theory

Robert E. Goodin jatkaa pitkälti Elliotin viitoittamalla tiellä. Hän painottaa Elliotin tavoin luonnon arvoa sen historian perusteella ja pitää luontoa niin ikään vastakkaisena inhimilliselle keinotekoisuudelle. Toisin kuin Elliot, joka ottaa kriittisen argumentaationsa kohteeksi luonnon ennallistamisen problematiikan, Goodin pyrkii luomaan perustan vihreän liikkeen poliittiselle agendalle. Tämä lähtökohtainen ero on kuitenkin käsillä olevan tutkielman kannalta yhdentekevä. Tärkeää on se, miten Goodin kehittää Elliotin luomaa luonnollisuuden arvon ajatusta edelleen, luonnon toiseudesta sen laajimpana kehyksenä olemiseen. Lisäksi Goodin ruotii uuden ympäristöfilosofian, tarkemmin sanottuna pinnallisen ja syvän ympäristöaatteen vastakkaisuutta. Nämä kaksi teemaa otetaan Goodinin teoriassa tarkastelun kohteeksi.

Vaikka Goodin ja Elliot päätyvätkin pitkälti samankaltaiseen kuvaan luonnon arvokkuudesta, katson tarpeelliseksi esittää heidän argumentaationsa erillisinä lukuina. Näin luonnon normatiivisen painoarvon ehdoista voidaan saada tarkempi käsitys, haluttiinpa sitä kannattaa tai ei. Ensin on kuitenkin katsottava, mitä Goodin itse asiassa 'luonnolla' tarkoittaa.

4.2.1 'Luonto' ja luonnollisuuden arvo

Goodin seuraa Elliotia myös luonnon käsitteen kohdalla hyväksyessään Millin toisen 'luonnon' määritelmän. 'Luonto' on Goodinille ei-inhimillinen maailman osa erotuksena kulttuurin luoneelle ihmiselle; luonto on yhtä kuin asiat, jotka tapahtuvat ilman tietoista inhimillistä toimintaa. Hänen (1992, 46) mukaansa voimme helposti määritellä luonnon käsitteen koskevan vain ei-inhimillistä luonnon osaa, mutta käsitteellinen vaikeus piileekin juuri sen moraalisessa konnotatiivisuudessa. Voimme siis periaatteessa vetää rajan inhimillisten ja ei-

inhimillisten prosessien tuotoksille. Ongelma syntyy vasta, kun haluamme pitää kiinni käsitteen moraalisesta painoarvosta. Tämä on tietysti olennaista tämän tutkielman kannalta.

Tätä Millin toisen 'luonnon' määritelmän valintaa Goodin (1992, 46) perustelee sillä, ettei ihmisen toiminnan ympäristön kannalta haitallisia seurauksia voitaisi pitää moraalisesti tuomittavina, mikäli kaikki inhimillinen toiminta olisi luonnollista. Tämä johtaisi Goodinin mukaan siihen, että esimerkiksi tuntureiden valaminen betoniin voitaisiin moraalisesti oikeuttaa vedoten siihen, että ihmiset ovat luontoa eikä näin ollen tuntureille tapahtuisi mitään luonnotonta. Tämä ei selvästikään voi Goodinin mukaan olla asian oikea laita. Näin väittäessään Goodin tulee kieltäneeksi ympäristön muut kuin luonnollisuuden arvoperustan.

Goodinin argumentaatio ei kuitenkaan osu maaliin. Ensinnäkin sen käyttämä 'luonnon' määritelmä on jo eettisesti varautunut. Ajatus 'luonnollisuuden' arvoa lisäävästä ominaisuudesta, on jo näin ollen ujutettu argumentin sisään. Joka tapauksessa Goodinille on teoriansa kannalta tärkeää, että juuri luonnollisuus on ympäristön arvokkuuden perusta. Tämä perusta menettää tietysti merkityksensä, jos ihmisten toimintakin olisi luonnollista. Juuri tästä syystä ihmisen ja luonnon pitäminen toisistaan erillään on Goodinille välttämätöntä.

Toinen kritiikki Goodinin esittämään argumentaatioon on kenties vieläkin vakavampi. Goodin sekoittaa 'luonnon' fyysisenä ulottuvaisena maailmana eli paikkana ja 'luonnon' asioiden syntyperänä eli perimmäisenä olemuksen toisiinsa. Kun 'luonto' ymmärretään Millin ensin tarkoittamalla tavalla, se on yhtä kuin luonnonlait, emmekä me voi niitä vastaan rikkoa. Tuhoamalla ympäristöä emme siis tarkkaan ottaen tuhoa luontoa.

Goodinin puolustukseksi on sanottava, että hän on tietoinen luonnon ja ihmisen toisistaan erottamisen problematiikasta. Hän ei halua kuitenkaan hylätä Millin toista 'luonnon' määritelmää, sillä se on keskeinen hänen teoriassaan. Hänen on siis edelleen tarkennettava hahmottelemaansa kuvaa luonnon ja ihmisen muodostaman kulttuurin välillä.

Goodin (1992, 48) katsoo, että vaikka ihmiset tarkkaan ottaen olisivatkin luonnollisten prosessien tuloksena osa luontoa kuten eläimet, ei se vielä riitä perustaksi sille, että kaikki mitä teemme olisi niin ikään luonnollista. Lisäksi hän

haluaa nähdä tasoeron eri luonnollisuusasteiden välillä, toiset ympäristöt voivat siis olla toisia luonnollisempia. Näin ollen olisi mahdollista pitää myös ihmisten luomia ympäristöjä eriarvoisina niiden luonnollisuusasteen mukaan. Tämä on keskeistä hänen argumentaatioissaan.

Esimerkiksi englantilainen maalauskylä, jonka pääelinkeinona on pienviljely, on suhteellisesti luonnollisempi kuin Los Angelesin kaltainen metropoli. Molemmat ovat syntyneet inhimillisen toiminnan seurauksena, mutta voimme silti nähdä merkittävän eron niiden luonnollisuusasteessa. Ensimmäinen pyrkii elämään harmoniassa luonnon kanssa kun jälkimmäinen kohottaa itsensä sen yläpuolelle ja tyrannisoii sitä. (Goodin 1992, 50.)

4.2.2 Luonnollisuuden arvo

Goodin (1992, 44) ottaa arvojen suhteen kannan, jonka mukaan arvot vaativat arvottajan. Tällaisella arvottavalla agentilla on oltava riittävän korkea tietoisuus, eikä tällaista ole kuin ihmisellä. Tällä hän ei kuitenkaan halua tarkoittaa sitä, että ympäristöllä voisi olla arvoa vain välillisesti ihmisen hyvinvoinnin välineenä.

Luonnollisuuden arvon tunnistamisessa Goodin kulkee jälleen pitkälle Elliotin viitoittamalla tiellä aina taidevertauksiin asti. Sen ongelmat ovat Goodinilla edelleen samat, joten niitä ei tarvitse tässä toistaa. Keskeistä on, minkälaisen ratkaisun ne hänen katsannossaan saavat. Ajatus luonnon erityisestä arvosta syntyy juuri siitä, että ne ovat jonkin meitä suuremman luomia tuotteita (Goodinin 1992, 38.)

Tätä ajatusta Goodin selventää kolmekohtaisella argumentillaan: ensinnäkin, ihmiset haluavat nähdä elämässään säännönmukaisuutta. Toiseksi, se edellyttää, että ihmiset näkevät elämänsä laajemmassa kehyksessä ja kolmanneksi, luonnontuotteet, sellaisina kuin ne ovat koskemattomina, tarjoavat edellä vaaditun kehyksen. (Goodin 1992, 37.)

Nämä argumentaation kohdat vaatinevat lisäselvennystä. Ensimmäinen kohta juontaa juurensa Goodinin (1992, 37) mukaan utilitarismin kritiikkiin. Näyttää siltä, että maksimoidaksemme mielihyvän määrän yhteiskunnassa, meidän tulisi tehdä töitä muutamia minuutteja sairaalassa, muutamia lastenkodissa, muutamia

omassa työpaikassamme ja niin edelleen, siirtyen aina seuraavaan kohteeseen antaaksemme sille oman työpanoksemme. Vaikka tämä kenties maksimoisi yhteiskunnan hyvinvointia, emme kokisi tällaista elämää mielekkäänä. Siitä puutuisi säännönmukaisuus, yhtenäisyys ja merkitys.

Argumentin toisen kohdan mukaan me haluamme nähdä elämämme osana jotain laajempaa kokonaisuutta. Goodin (1992, 38) tarkoittaa tällä sitä, että ihminen haluaa nähdä elämänsä merkityksellä jatkuvuutta, joka edellyttää yksityisen elämän laajuuden ylittävää kokonaisuutta. Tämä ei tarkoita sitä, että ihmisen tulisi välttämättä jättää jälkensä maailmaan vaan pikemminkin, että sen on nähtävä yhteys sisäisen ja ulkoisen maailman välillä. Sisäisen tasapainon tavoittelu jatkuu ihmisellä ulkoisen todellisuuden tasapainon tavoitteluun.

Kolmanneksi Goodin esitti luonnon prosessien tarjoavan tällaisen laajemman kontekstin, johon ihminen voi oman elämänsä sisällyttää. Luonnollisten prosessien tulokset ovat hänen (1992, 38) mukaansa määritelmänsä nojalla ei-inhimillisiä, joten ne jäävät inhimillisen elämän ulkopuolelle. Näin ollen juuri luonto tarjoaa parhaiten elämän merkityksellisyyden vaatiman kehyksen.

Argumentaation kolmas ja viimeinen kohta on keskeisin tutkielmani kannalta. Se ottaa annettuna, että luonto ja ihminen voidaan pitää toisistaan erillään. Tätä dynamiikka voi olla vaikea ymmärtää. Ensin luonto on ymmärrettävä ihmisten ulkopuolelle jääväksi maailmanosaksi, jotta ihmiset voisivat sitten katsoa elämänsä merkityksen sisältyvän siihen. Ajatus selkiytyy Elliotin peräänkuuluttaman luonnon toiseuden ajatuksen avulla. Jotta ihminen voisi olla suhteessa luonnon kanssa, luonnon on oltava jotain muuta kuin mitä me itse olemme.

Aiemmin kuvatun aste-eron mahdollisuuden tunnustamisella on liennyttää niin ikään tämän ei-inhimillisyyden vaatimuksen seurauksia. Toisaalta se näyttää kuitenkin syövän sen tärkeintä premissiä, jonka mukaan ympäristön luonnollisuus eli ei-inhimillisuus antaa sille sen arvonsa. Joka tapauksessa ihmisen on helpompi löytää elämänsä kannalta merkityksellinen laajempi kokonaisuus eli luonto pienessä kylässä kuin kaupungissa.

Luonnonasteen vaihtelusta seuraa, että myös osittain ihmisen muokkaamalla ympäristöllä voi olla luonnollisuuden synnyttämää arvoa riippuen sen

luonnollisuuden asteesta. Goodin (1992, 52) myöntää, että ympäristön kohtuullisella käytöllä ja pyrkimyksellä tasapainon säilyttämiseen on niin ikään arvoa, joka tulisi ottaa ympäristönsuojelussa huomioon. Näin ollen voimme sanoa, että koska pienen kylän olemassaolo on paremmassa harmoniassa luonnon kanssa, sen olemassaolo on metropolin olemassaoloon verrattuna parempi asia. Luonnollisuuden aste pysyy pienessä kylässä korkeampana, koska ihmiset ottavat ympäristönsä paremmin huomioon (Goodin 1992, 52). Tämä paremmuus ei kuitenkaan vielä tarkoita sitä, että kylän olemassaolo olisi välttämättä paras asiointi. Pienen kylän arvo Goodinin (1992, 52) teorian valossa on korkeampi verrattuna suurkaupungin vastaavaan arvoon, mutta villin niityn arvo olisi vielä pienen kylänkin arvoa korkeampi.

Tästä ei tietysti seuraa kuin se johtopäätös, että ympäristön tila olisi arvokkain, jos ihmistä ei olisi maailmassa koskaan ollutkaan. Tämän asian Goodin ottaa huomioon, mutta tyytyy toteamaan, että koskemattomuuden vaade olisi riman asettamista liian korkealle. Hänen (1992, 53) mukaansa voisimme tyytyä suojelemaan sellaisia ympäristöjä, joita ihminen on koskettanut vain kevyesti tai rakastavasti.

Jotkin kulttuurit, mukaan lukien omien kulttuuriemme esiasteet vuosisatoja sitten, ovat eläneet harmoniassa ympäristönsä kanssa pyrkimättä dominoimaan tai alistamaan sitä valtaansa. Nämä kulttuurit ovat kaikesta huolimatta muovanneet ympäristöään olemalla sen kanssa vuorovaikutussuhteessa, mutta ne ovat tehneet sen kunnioittaen sitä ja jättämällä sen osittain vaikutuspiirinsä ulkopuolelle. (Goodin 1992, 53–54.)

4.2.3 Vihreä ympäristöfilosofia

Goodin puoltaa metaeettisestä kantaa, jonka mukaan vain ihminen voi olla moraalinen toimija. Näin ollen Goodinin on katsottava asettuvan niin sanottua pinnallista tai perinteistä ympäristöfilosofiaa kannattavien ajattelijoiden joukkoon. Hän kuitenkin pyrkii liennyttämään tämän käsitteellisen jaottelun merkitystä.

Ihminen saa syvää tyydytystä asettamalla elämänsä tavoitteet ja merkityksen laajempaan kontekstiin, luontoon. Tätä syvää tyydytystä ei voida kuitenkaan palauttaa vain suureen tyydytykseen, se on laadultaan erilaista. Tyydyttävän

sisäinen elämä edellyttää laajempaa kontekstia, jonka osana ihminen yksilönä tai ryhmänä elämänsä jäsentää. Toisin sanoen laajempi konteksti on minkä tahansa sisäisen tyydytyksen ennakko-oletus. (Goodin 1992, 42.)

Luonnon arvostaminen laajempana inhimillisenä kontekstina merkitsee Goodinin vihreälle arvoteorialle, että sitä on pidettävä antroposentrisenä. Tämä johtaa pinnalliseen ympäristöfilosofiaan. Pinnallinen ja syvä ympäristöfilosofia eivät kuitenkaan ole Goodinin (1992, 43) mukaan yhden ja saman asian eriasteisia tulkintoja, vaan kokonaan erilaisia filosofioita. Syvä ympäristöfilosofia ei ole pinnallista ympäristöfilosofiaa höystettynä lisäosilla. Tämän johdosta kysymys näiden erilaisten kantojen paremmuudesta on avoin kysymys. Goodin (1992, 43) pitää uuden ympäristöfilosofian lanseeraamaa ”syvyyttä” puhtaasti retorisena seikkana. Kukapa ei valitsisi syvempää pinnallisen sijaan, jos sellainen olisi todella tarjolla. Kun tämä retorinen seikka sivuutetaan, pinnallinen ympäristöfilosofia voidaan nähdä aitona vaihtoehtona uudelle ympäristöfilosofialle.

Goodin (1992, 44) katsoo esittämänsä vihreän arvoteorian asettuvan keskitielle tässä pinnallisen ja syvän ympäristöfilosofian vastakkainasettelussa. Vihreä arvoteoria katsoo asioilla olevan arvoa vain, kun ne ovat suhteessa moraaliseen agenttiin. Tästä ei kuitenkaan voida Goodinin mukaan johtaa, että asioilla voisi olla arvoa vain ihmiselle, kuten pinnallisimman ympäristöfilosofian kannattajat sanoisivat. Goodinin (1992, 45) mukaan inhimillisen arvottajan olemassaolo on välttämätöntä arvojen selitettävyyden kannalta, mutta toisaalta ei-inhimillisen luonnon olemassaolo on niin ikään välttämätön ennakko-oletus arvojen olemassaolon kannalta. Kumpikaan ei yksin tyydyttävästi selitä ympäristöarvojen luonnetta.

Käsitykseni mukaan, luonnon kohteilla on tiettyjä arvoa välittäviä ominaispiirteitä. Ne luovat arvoa – *vain* – (ihmisen) tietoisuuden läsnäollessa. Mutta käsitykseni mukaan nämä luonnon arvoa tuottavat ominaispiirteet ovat 'jonkin suuremman ulkopuolellamme olevan' ominaispiirteitä. Nämä ominaispiirteet ovat määritelmänsä nojalla itsenäisiä ja riippumattomia ihmisestä. Toisin sanoen arvoa välittävillä ominaispiirteillä (ellei arvoilla itsellään) on itsenäisesti ihmisestä riippumaton olemassaolo. Tämän johdosta katson käsityksen lukeutuvan ainakin ”suhteellisen syvään ekologiaan”. (Goodin 1992 45.)

4.2.4 Yhteenveto

Jotta Goodin saataisiin sovitettua siihen laajempaan kehykseen, jota tämän tutkielman varrella on esitetty, on vielä pyrittävä vetämään hänen argumentaationsa päitä yhteen. Kuten on tullut jo moneen kertaan sanottua, Goodin katsoo luonnon olevan Millin toisen määritelmän mukaisesti yhtä kuin ei-inhimillinen maailma. Hän katsoo ympäristön luonnollisuuden olevan arvoa lisäävä ominaisuus, muttei kiellä sillä olevan muitakin arvoja. Hän sanoo ottavansa kannan, jonka mukaan arvot vaativat inhimillisen arvottaja, joten itseisarvojen suhteen hänen voidaan katsoa olevan arvosubjektivisti. Näiden ennakko-oletusten johdosta hänen ympäristöfilosofiansa voidaan katsoa kytkevän perinteiseen käsitykseen ympäristöarvoista, objektiivisten ympäristöarvojen sijaan. Tätä jaottelua hän kuitenkin omassa ajattelussaan lievittää.

Luonnon käsitteen pitämien erillään inhimillisestä kulttuurista on hänen vihreän arvoteoriansa kannalta välttämätöntä. Tämä johtuu ensisijaisesti 'luonnon' moraalisesta konnotatiivisuudesta. Hän ei tee selvää eroa sille, milloin 'luonto' on ymmärrettävä paikaksi ja milloin moodiksi. Luonto paikkana on hänen mukaansa luonnollisten prosessien synnyttämä ympäristö, jolla on katkeamaton yhteys sen syntyhistoriaan. Vain ihminen voi ympäristöä muokkaamalla katkaista tämän yhteyden syntyhistoriaan, jolloin luonnollisen ympäristön muuttuu keinotekoiseksi.

Luonto tarjoaa hänen peräänkuuluttamansa laajemman kontekstin inhimillisen olemassaolon merkittävyyden taustalle. Jää kuitenkin epäselväksi, tulisiko tämä laajempi kokonaisuus ymmärtää nimenomaan tiettyinä paikkana luonnossa, vai pikemminkin moodina. Kenties hän haluaa tarkoituksella jättää jyrkän erottelun näiden asioiden välillä tekemättä.

4.3 Autonomiateoria

Eric Katz jatkaa Goodinin tavoin Elliotin esittämää ennallistamisteesin kritiikkiä. Ei siis ole tarpeen enää kerrata jo esitettyä, vaan on syytä pidättäytyä siinä mitä Katz tähän laajaan argumentaatiolinjaan lisää. Keskeisin uusi näkökulma on luonnon vapauttamisen ja dominoinnin problematiikka, johon Katzin ympäristöfilosofia

tähtää. Hän suhtautuu kriittisesti myös Elliotin esittämään luonnon ja taideteoksen vertailuun. Tähän kritiikkiin on myös syytä kiinnittää huomiota, sillä se luo perustan Katzin käsitykselle ympäristöarvon luonteesta.

4.3.1 Ympäristöarvosta.

Ympäristöarvon taustalla on Katzin ympäristöfilosofiassa ajatus artefaktin ja luonnon jyrkästä vastakkainasettelusta. Artefakteilla on Katzin (2003, 392) mukaan määritelmänsä nojalla tarkoitus ja funktio. Tällaista tarkoitusta tai funktiota ei sen sijaan luonnonkohteilla ole. Katzin ympäristöarvon luonteelle keskeistä on, ettei luonnonkohteiden voida katsoa palvelevan sille ennalta määrättyä tarkoitusta. Luonnossa maisemat muovautuvat ja eläinlajit kehittyvät täyttäen ekolokeroita ilman ennalta määrättyä tarkoitusta tai suunnitelmaa.

Luonnonkohteiden arvoa ei siis voida verrata taideteosten arvoon, kuten Elliot ehdottaa. Katzin (2003, 394) mukaan Elliotin taidevertauksen anti on siinä, että se tunnistaa historian merkityksen osana kohteen arvoa. Tätä vertausta ei kuitenkaan tulisi viedä liian pitkälle. Taidemaalarin identiteetti keskeisenä taideteoksen alkuperää määrävänä tekijänä, kuten Elliotin vertauksessa, ei yksin voi määrätä sen arvoa. Esimerkiksi kansanmusiikilla voidaan katsoa olevan taiteellista arvoa, vaikkei sen taustalta välttämättä ole tunnistettavissa yhtä yksittäistä taiteilijaa. Samaten klassisen baletin jok'ikinen esitys eroaa aiemmin esitetyistä, mutta voimme silti arvostaa sitä yhtenä taideteoksena väittämättä toista alkuperäisen väärennökseksi.

Katzin (2003, 395) edellä kuvaama taideanalogian kritiikki osuu kipeimmin Elliotin argumentaatioon, kun luontoon verrattava taide on luonteeltaan muuntuvaa ja uusiutuvaa. Tämä paljastaa koko taideanalogian implisiittisen heikkouden; luonnonkohteet eivät ole staattisia saatikka valmiita, ne ovat jatkuvassa prosessissa. Näin ollen niiden vertaaminen taideteoksiin, ei kerro koko totuutta luonnonkohteiden arvon luonteesta.

Katzin esittämän taidevertauksen kritiikin teemoja voi kehittää edelleen. Ympäristömme ei-inhimillisiä tapahtumia voitaisiin osuvimmin verrata improvisaationäytelmään, jossa kullakin yksittäisellä asialla on oma roolinsa. ImprovisaatiOSSahan on kyse siitä, ettei seurata ennalta sovittua käsikirjoitusta,

kuten eivät luonnonprosessitkaan seuraa. Improvisaationäytelmillä voitaisiin kuitenkin katsoa olevan jokin tarkoitus, eihän niitä muuten esitettäisi ensinkään. Tämä tarkoituksenmukaisuus on Katzille (2003, 392) riittävä ehto sen artefaktina pitämiseen ja se erottaa näytelmän luonnonprosesseista. Katz (2003, 395) painottaakin, että ennallistettu ympäristö ei ole väärennös alkuperäisestä, se on artefakti.

Katzille (2003, 395) on selvää, että luonnonkohteiden arvo on edellä kuvatun johdosta rakennettava kokonaan toiselle perustalle. Ennallistettujen ympäristöjen väärennösstatus ei vielä riitä. Ne eivät ole vähemmän arvokkaita siksi, että ovat väärennöksiä, vaan koska ne ovat suunniteltu ihmisen tarkoituksperille alisteisiksi kohteiksi.

4.3.2 Dominanssista vapauttamiseen

Katz (2003, 395) käyttää luonnon käsitteestä määritelmä, jonka mukaan 'luonnolla' on itsenäinen olemassaolo suhteessa inhimilliseen vaikutuspiiriin. Määritelmän sanamuodolla "itsenäinen olemassaolo" on keskeinen merkitys hänen ympäristöarvon teoriassaan, sillä itsenäisyys viittaa juuri vapauteen ihmisen dominanssista. Dominanssin vastakohtana hänen (2002, 398) ajattelussaan on siis luonnon autonomia. Tarkennettakoon, että luonto on Katzille ensisijaisesti paikka, ympäristö, josta ihminen on pääsääntöisesti poissa. Hän argumentoi kantilaiseen sävyyn, että tämä ei-inhimillinen ympäristö tulisi ymmärtää subjektiksi, jonka suhteen meillä on ihmisinä moraalisia velvollisuuksia (Katz 2002, 404).

Tähän ihmisen ja luonnon vastakkainasetteluun liittyvät jo usein toistetut ongelmat Katz tunnistaa. Hän pitää niitä kuitenkin toisarvoisina suhteessa käytännön toimintamallien hahmotteluun, joissa luontoa ei-inhimillisenä ympäristönä voidaan pitää riittävän tarkkana määritelmänä. Tarkempaa 'luonnon' määritelmää hän ei halua etsiä. Hän (2002, 398) sanoo tietoisesti välttävänsä metafyyssistä kysymystä, mikä olisi luonnon luonne (*the nature of nature itself*), sillä hän katsoo sen hidastavan meitä akuuttien ympäristöongelmiemme ratkaisussa.

Tärkeimpänä huomiona tässä luonnollisen ja keinotekoisien vastakkainasettelussa Katz (2003, 395) pitää ajatusta kahden ääripään väliin jäävästä harmaasta

alueesta. Asiantilan arvo sitä korkeampi mitä lähempänä se on spektrin luonnollista päätä, vaikkei täydellistä luonnollisuutta tavoittaisikaan. Ydinjätettä voidaan näin ollen pitää kompostijätettä luonnottomampana, vaikka molemmat tarkalleen ottaen ovatkin ihmisten aikaansaannoksina artefakteja. Mutta millä perusteella tällainen rajanveto tarkalleen ottaen tulisi suorittaa?

Katzin (2003, 396) mukaan rajanvedon perustaksi voidaan ottaa tarkasteltavan asian biologinen ja evolutiivinen tausta, sillä olemmehan ihmisinäkin luonnollisen evolutiivisten prosessien tulosta. Kaikki inhimillinen toiminta ei näin ymmärrettynä ole luonnotonta. Vain biologisten ja evolutiivisten kykyjemme ylittävää toimintaa on syytä pitää luonnottomana. Luonnollinen synnytys ei ole luonnollinen siksi, että se ei ole inhimillinen prosessi, vaan koska se on vapaa ihmisen manipuloinnista ja keinotekoisesta kontrollista. Tästä herää ilmeinen jatkokysymyksen, miten määritellä biologisesti ja evolutiivisesti tarkoituksenmukainen luonnonkulkuun vaikuttamisen taso? Ihmisen moraalinen oikeus vaikuttaa ympäristöönsä on ongelmana edelleen ratkaisematta. Tämän kysymyksen Katz jättää tällä haavaa kuitenkin auki.

Luonnonkohteiden arvo määräytyy Katzin (2003, 396) mukaan niiden vapaudesta suhteessa inhimilliseen dominanssiin. Ennallistamisteesin perustava virhe on näin ollen se, että se kieltää luonnonkohteiden vapauden ja autonomian. Antroposentrisestä näkökulmasta katsottuna ihminen olisi oikeutettu dominoimaan ja muovaamaan ei-inhimillistä maailmaa omien tarkoituksperiensä edellyttämällä tavalla. Tätä Katz ei voi hyväksyä, sillä se johtaisi luonnon muuttumiseen pala palalta artefaktiksi.

Kun olemme ottaneet luonnon valtaamme, kun olemme ennallistaneet sen ja muokanneet sen omien tarkoituksperiemme mukaiseksi, olemme tuhonneet luonnon – olemme luoneet keinotekoisen todellisuuden, tietyssä mielessä virheellisen todellisuuden, joka tarjoaa meille miellyttävän vaikutelman näennäisestä luonnonympäristöstä. (Katz 2003, 396.)

On tärkeää huomata, että dominoinnin menettelytapa läpäisee sekä luonnollisen että inhimillisen maailman. Se estää niin kulttuurin ja ihmisen yksilöllisen

kukoistamisen kuin luonnonprosessien ja luonnonkohteiden kukoistamisen. Tällaisesta vallassa pitämisestä vapauttamisen tulisi olla kaiken eettisen ja poliittisen päätöksenteon ytimessä. (Katz 2003, 396.)

Kysymys eri eliölajien kukoistuksen mahdollisesta vastakkaisuudesta jää Katzin argumentaation ulkopuolelle, vaikka toisen lajin vapaus kukoistukseensa voi olla ristiriidassa toisen lajin vastaavan vapauden kanssa. Voidaanko esimerkiksi petoeläimen suhdetta saaliseläimeen pitää dominoivana? Ongelma on joka tapauksessa ilmeinen ainakin ihmiskunnan kukoistuksen ja ympäristössämme elävien eliöiden kukoistuksen kanssa. Voimmeko biologisinakaan olentoina elää kukoistavaa elämää rajoittamatta muun luonnon vastaavaa vapautta oman hyvänsä tavoittelussa? Jos voimme, minkälainen toiminta voidaan tulkita biologisella perustallaan oikeutetuksi?

4.3.3 Yhteenveto

Katzin ympäristöfilosofiassa luonnonkohteiden arvon ensisijaiseksi kriteeriksi tulee niiden suhteellinen autonomia ja vapaus inhimillisestä dominanssista. Häntä voidaan pitää arvomonistina, joka ottaa vapauden perimmäiseksi arvokseen. Vapaus toteuttaa oman luontonsa mukaista elämää ymmärretään niin ihmisten kuin luonnonkohteiden kukoistukseksi, joten Katzia ei ole syytä pitää ”ihmissovinistina”. Hänen käsityksensä mukaan arvot välittyvät meille kuitenkin antroposentrisessä kehyksessämme, jonka vaikutusta emme voi estää, mutta joka ei toisaalta estä meitä arvostamasta ympäristöämme itseisarvoisesti.

Katzin ajatuksena on, että voimme toimia pakottamatta ei-inhimillistä ympäristöä valtaamme tai voimme ainakin pitää käytöksemme ohjenuoran siitä, että muokkaamme ympäristöämme tarkoituksellemme mukaiseksi mahdollisimman vähän. Tämä johtaisi kuitenkin siihen, että ympäristömme arvo olisi korkein, mikäli ihminen ei olisi lajina koskaan syntyntykään. Tätä ongelmaa liennyttääkseen Katz esittää ajatuksen ihmisestä biologisena evoluution muokkaamana olentona, joka on osa luonnon monimuotoisuutta ja jolla on siten myös oikeus ympäristön käyttöön ”eläimellisen” luontonsa puitteissa. Luonnonsuojelun paradoksia tämäkään muotoilu ei ratkaise, sillä se perustuu

ihmisen inhimillisyyden merkityksen heikentämiselle. Ihminen on eläimenä osa ei-inhimillistä maailmaa.

4.5 Yhteenveto

Tässä luvussa tarkasteltiin mahdollisuutta perustella ympäristön arvoa vedoten sen syntyperään eli historiaan. Ympäristön arvokkuuden katsotaan syntyvän juuri sen ei-inhimillisen alkuperän perusteella, joten ihmisen ja luonnon toisistaan erillään pitäminen oli näille teorioille välttämätöntä. Tämä jyrkkää kulttuurin luonnon välistä vastakkainasettelua pidettiin ongelmana, mutta sen ratkaisemista toisarvoisena suhteessa varsinaisten ympäristöongelmien käsitteelliselle jäsentelylle.

Näiden teorioiden tärkeimpänä antina ympäristöfilosofiselle diskurssille voidaan pitää ennen kaikkea niiden muodostamaa käsitystä ja argumentaatiolinjaa, jonka mukaan ympäristön historia tulisi ottaa huomioon sitä koskevissa arvoarvostelmissa. Tässä argumentaatiossa ympäristön arvokkuuden mittana ei pidetä yksinomaan sen ulkoisia ominaisuuksia, sen meille tuottamia palveluja, vaan on kurotettu käsin kosketeltavan konkreettisen todellisuuden taa. Juuri analyttinen pyrkimys tällaiseen syvemmälle tähtäävään ymmärrykseen ympäristön arvokkuudesta on luettava näiden esitettyjen teorioiden ansioksi.

Intuitiomme tunnistaa vahvan yhteyden kohteen historian ja sen arvon välillä. On eriasia pitää kädessään muinaisjäännostä, vaikkapa kivikautista kivikirvestä, kuin siitä tarkoin tehtyä jäljennöstä. Vaikka valmistusmenetelmä olisi ollut sama, jäljennös ei olisi muinaisjäänne, eikä tällä perusteella yhtä arvokaskaan. Tämän intuitiomme tunnistaman arvon teoreettinen mallintaminen on näiden teorioiden vahvinta antia. Ongelmaksi jää, minkälaisella historialla lopulta katsomme olevan arvoa. Annetussa kivikirvesesimerkissä kivikirves on artefakti sekä muinaisjäänne kivikaudelta että siitä myöhemmin valmistettuna jäljennöksenä. Elliotin, Goodinin ja Katzin teoriassa ympäristön arvokkuuden kannalta on tärkeää, että sen historia on nimenomaan ei-inhimillinen.

Toiseksi nämä teoriat ovat pyrkineet muodostamaan syvemmän kuvan ympäristön arvosta meille ihmisille. Elliot puhuu luonnonympäristön toiseudesta sen arvoa

tuottavana ominaisuutena; me arvostamme luonnon esteettistä kauneutta juuri siksi, ettei se ole meidän itsemme luomaa. Goodin näkee luonnonympäristön laajempänä kehyksenä, joka luo puitteet ihmisen päämäärien ja tavoitteiden toteuttamiselle. Katz pyrkii eroon ihmisen alistavasta suhtautumisesta ympäristöön, ja pitää dominanssista vapautumista eli autonomiaa sekä inhimillisen että ei-inhimillisen maailman tärkeimpänä päämääränä. Hän puoltaa eräänlaista luonnon seuraamisen periaatetta, jossa ihminen ymmärretään ensisijaisesti biologisena, ei-inhimillisenä olentona.

'Luonnon' normatiivinen painoarvo on näiden ajattelijoiden argumentaatiossa presuppositio, josta he haluavat pitää kiinni. Näin ollen heidän on määriteltävä 'luonto' ei-inhimilliseksi ympäristöksi. Luonnonsuojelu tai sen tuhoaminen olisi mahdotonta, jos ihminen kaikkine erityispiirteineen ymmärretään osaksi luonnon monimuotoisuutta. Heidän käsityksissään ihminen erotetaan luonnosta lähinnä kehittämänsä teknologian ja kulttuurin tähden. Samalla he näyttävät kuitenkin ajautuvan luonnonsuojelun paradoksiin; miten ihminen voi luontoa suojella, jos kaikki mitä sille tehdään muuttaa sen pala palalta artefaktiksi. Elliot, Goodin ja Katz tunnistavat tekemästään rajanvedosta johtuvat käsitteelliset hankaluudet, mutta eivät halua korostaa niiden merkitystä.

Ihmisen ja luonnon jyrkästä vastakkainasettelusta seuraa myös käytännön ympäristönsuojelutyölle ongelmia esimerkiksi alkuperäiskansojen oikeuksien suhteen, kun heidän perinteensä ja elinkeinonsa saatetaan kieltää ympäristöä tuhoavina. Ajatusta historian merkityksestä ympäristön arvokkuuden kannalta on kuitenkin kehitetty edelleen ja se onkin seuraavan luvun aiheena.

5 Narratiivi, ympäristön arvo tarinan jatkumona

Historian merkitys ympäristöä koskevissa arvoarvostelmissa lepää vahvalla intuitiivisella perustalla. Sen pohjalta muodostetut teorit ajautuvat kuitenkin vakaviin edellä kuvattuihin ongelmiin. Yhteisenä tekijänä näillä jo kuvatuille teorioille on niiden luontokäsitys, jonka mukaan luonto on yhtä kuin ei-inhimillinen ympäristö. Tämä kulttuurin ja luonnon dikotomia johtaa luonnonsuojelun paradoksiin eikä se ota intuitiomme kannalta oikein huomioon kaikkia käytännön valintatilanteiden rajatapauksia. Esimerkiksi alkuperäiskansojen oikeus oman kulttuurinsa ja elinkeinonsa harjoittamiseen joutuu vaakalaudalle, kun niiden asuttamia ympäristöjä halutaan suojella inhimilliseltä vaikutukselta. Ei siis ihme, että ajatusta on haluttu kehittää edelleen.

Historian merkitystä ympäristön arvoarvostelmien suhteen on kehitetty suuntaan, jonka mukaan ympäristön arvo säilyy parhaiten, kun sen tarina saa jatkua omalla kehityskaarellaan. Näin ymmärrettynä esimerkiksi perinnemaiseman arvo säilytetään parhaiten, kun sille tyypillisten inhimillisten ja ei-inhimillisten prosessien vuorovaikutuksen annetaan jatkua. Narratiiviteoria tunnistaa myös muinaisten ihmisten muokkaamien ympäristöjen arvon, vaikkeivät ne olekaan ei-inhimillisen maailman osia. Näin ihmisen ja luonnon jyrkkä vastakkainasettelu ympäristöämme koskevissa arvoarvostelmissa menettää merkityksensä.

Tässä luvussa tarkastelen narratiiviteorian käsitystä ympäristöarvosta. Tutkielmani kannalta keskeistä on, että 'luonnon' ja 'luonnollisuuden' käsitteet ei-inhimillisyytenä menettävät merkittävyytensä ja normatiivisen painoarvonsa.

Tätä narratiivin merkittävyyden argumentaatiolinjaa ovat kehittäneet O'Neill, Holland ja Light. Kirjassaan *Environmental values* he esittävät kolme esimerkkitapausta, joissa kohteiden arvon voidaan katsoa säilyvän parhaiten, mikäli jatkamme niiden yksilöllistä tarinaansa.

5.1 Ympäristön arvo tarinan kehityskaarena

'Luonto' on määritelmänsä nojalla avaruudellis-ajallinen (*spatio-temporal*) käsite. Toisin sanoen sellaisia tunnistettavia piirteitä tai ehtoja, joiden perusteella kappaleet tai tapahtumat voitaisiin määritellä 'luonnollisiksi', ei ole olemassa. Sama seikka pätee myös ympäristön käsitteeseen. Myös ympäristöllä on määritelmänsä nojalla oma historiansa, olipa se ihmisen tekemä tai ei. Juuri tämän asian huomaaminen mahdollistaa myös ihmisen muokkaamien ympäristöjen arvottamisen. (O'Neill ym. 2008, 148–149.) Tarkennettakoon, että 'luonto' asettuu O'Neillille ym. ajattelussa vastakkaiseksi inhimilliselle, vaikkeivät he otakaan luonnon käsitettä ympäristöarvojensa lähtökohdaksi.

Ympäristön arvokkuuden perusta on kietoutunut niihin kappaleisiin ja paikkoihin, jotka muodostavat osansa koko laajemman yhteisön historiasta. Ympäristön arvokkuutta ei siis voida eritellä osatekijöihinsä, joiden yhteenlaskettuna summana olisi sen koko arvo. Ympäristönsuojelun tehtävänä on säilyttää kohteiden tulevaisuus sellaisena kuin se ilmenee niiden potentiaalissa. Toisin sanoen suojele on historian sovittamista tulevaisuuden kanssa niin, että sen merkitys säilyy. (O'Neill ym. 2008, 155–156.)

Tätä ajatusta O'Neill ym. (O'Neill ym. 2008, 154–155) selventävät kolmella käytännön esimerkillä. Näiden esimerkkiympäristöjen suojele olisi mahdoton perustella ei-inhimillisen ympäristön arvokkuuteen vedoten, koska niiden arvo on kytkeytynyt ihmisiin niiden yhteisenä historiana.

Ensimmäisessä tapauksessa *Little Langdalessa* arkeologit paljastivat erään kummun historiasta, että viikingit olivat käyttäneet sitä kohtaamispaikkanaan. Kohteella oli siis ilmeistä historiallista merkittävyyttä ja arvoa. Sittemmin kumpua oli harkitsemattomasti muokattu ja kaiken huipuksi sen päälle oli rakennettu vaatteiden pesupaikka. Tulisiko pesupaikka siirtää?

Toisessa esimerkkitapauksessa *Arnside Knottilla* erään aiemmin kukoistaneen perhoslajin, ketohopeatäplän, pelättiin katoavan alueelta kokonaan. Kukoistuskauden syynä oli ollut alueen käyttö laitumena. Kun laiduntaminen alueella oli loppunut, ketohopeatäplän elinympäristö muuttui sille sopimattomaksi, ja sen kanta alkoi pienentyä. Tästä huolestuneet tahot päättivät

muokata elinympäristön uudelleen ketohopeatäplälle sopivaksi hävittämällä sinne luontaisesti levinneitä kasveja ja aloittamalla laiduntamisen alueella uudestaan. Ovatko nämä toimet ketohopeatäplän suojelemiseksi oikeutettuja?

Viimeisessä esimerkkitapauksessa Pohjois-Walesissa, hylätty liuskekilouhos päätettiin maisemoida uudestaan. Alue oli ekologisesti hedelmätöntä ja köyhää eikä sillä ollut esteettistä arvoakaan. Alueen maisemointia kuitenkin vastustettiin paikallisen yhteisön taholta, sillä louhos oli osa heidän historiaansa. Maisemointityö peittäisi alleen merkittävän osan yhteisön tarinaa. Pitäisikö louhos jättää silleen?

On selvää, että ympäristön arvo ymmärrettynä sen tarinan jatkumoksi esittää koko ympäristönsuojelukysymyksen uudella tavalla. Miten alueen tarinan kehityskaarta voitaisiin parhaiten jatkaa suuntaan, johon sen historia viittaa? Tähän kysymykseen O'Neill ym. (2008, 156–157) eivät halua ehdotonta kantaa. He kuitenkin painottavat, että utilitaristiset teoriat erehtyvät konsekvantaalisuudessaan, sillä ne eivät ota kohteiden historian merkitystä oikein huomioon. Deontologiset teoriat sen sijaan saattavat ottaa ympäristön historian huomioon, mutta ne tekevät sen väärällä tavalla. Me emme ole allekirjoittaneet mitään sopimusta, joka meitä velvoittaisi ympäristömme suojelussa. Osallisuutemme ympäristön historiassa ei ole sopimuksenvaraista; me olemme osa ympäristömme historiaa, halusimmepa sitä tai emme.

Yleistä sääntöä, miten ympäristön historia tulisi tilanteissa ottaa huomioon, ei voida antaa. Ympäristön arvokkuuden määrittäminen on harkinnanvarainen arvostelma, jonka tekemiseen ovat oikeutettuja ne, jotka ovat asiaan riittävästi perehtyneet ja joita asia koskee. Tämä seikka on ymmärrettävä erotukseksi käsitykselle, jonka mukaan kohteella olisi tiettyjä laskettavissa olevia ominaisuuksia, jotka tekevät sen arvokkaaksi ja joiden perusteella sitä tulisi suojella. (O'Neill ym. 2008, 157.)

Tiettyjä piirteitä päätöksenteon luonteesta voidaan kuitenkin O'Neillin ym. (2008, 157) mukaan yleistää. Ensinnäkin on todettava, ettei muutos ole sinänsä hyvä tai paha asia. Ympäristönsuojelun päämääränä ei näin ollen voi olla ympäristön museoiminen kohteeksi, jossa ei enää tapahtuisi muutosta. Ongelmana ihmisen toiminnassa on usein se, että nämä muutokset tapahtuvat liian nopeasti.

Ekologiselle tasapainolle ei jää riittävästi pelivaraa, vaikka se muuten saattaisikin sopeutua niihin muutoksiin, joita ihminen on saanut aikaan.

On selvää, että yhdellä kohteella voidaan katsoa olevan useita eri tarinoita ”kerrottavanaan”, jolloin ongelmaksi ympäristönsuojelun kannalta muodostuu se, mitä näistä tarinoista tulisi jatkaa. Tätä O’Neill ym. (2008, 158) eivät halua kieltää. He painottavat, että tästä ongelmasta ei ole perustaksi narratiiviteorian kritiikille, sillä ongelmahan on sen esille tuoma. Teoreettisen analyysin tehtävänä ei ole esittää ongelmia helpompina kuin mitä ne ovat, vaan sellaisina kuin ne ovat.

5.2 Takaisin luontoon?

Ensisilmäyksellä saattaa näyttää siltä, että ympäristön ennallistaminen luonnolliseen tilaansa, tulisi olla ympäristönsuojelun ensisijainen ohjenuora. Tarkempi tarkastelu kuitenkin osoittaa, ettei kyse olekaan ilmiselvästä asiasta. Esimerkiksi Eurooppa ja Koillis-Amerikka ovat niin taajaan asuttuja alueita, ettei niiden ennallistaminen ”luonnolliseen” tilaansa olisi ympäristönsuojelun tavoitteenakaan mielekäs. (O’Neill ym. 2008, 158.) Kerrattakoon, että kohteen luonnollisuusstatuksen edellytyksenä on O’Neillin ym. katsannossa, että se on ei-inhimillinen.

Tämän käsityksen valossa on selvää, että kohteen ennallistaminen luonnolliseen tilaansa ajautuu vakaviin ongelmiin. Ensinnäkin olisi kyettävä vastaamaan kysymyksiin kuten: mihin luonnolliseen tilaan se tarkalleen ottaen tulisi ennallistaa? Olisiko luonnollinen tila yhtä kuin mesoliittinen tila, vai tulisiko luonto sittenkin ennallistaa tilaan, jossa se oli ennen jääkautta ja mitä jääkautta tarkalleen? Vaikka näihin kysymyksiin voitaisiinkin vastata, olisi vielä otettava huomioon ne ekologiset muutokset, joita kuitenkin olisi tapahtunut ehdotettujen aikakausien jälkeen. Voisimme edelleen ehdottaa ympäristön ennallistamista tilaan, jossa se olisi, mikäli ihminen ei olisi lajina koskaan syntynytkään. Millainen asiointi se sitten olisi, on mahdotonta päätellä. (O’Neill ym. 2008, 158.)

Lajirunsauden köyhtyminen on yksi tärkeimmistä argumentaatiolinjoista, jolla ihmisen erottamista luonnosta perustellaan. On selvää, että ihmisen toiminnan seurauksena lajisto usein köyhtyy, mutta eikö juuri tästä syystä lajiston

säilyttämisen tulisi olla suojelun ensisijainen päämäärä sen ”luonnollistamisen” sijaan. Tärkeimpänä kysymyksenä O’Neill ym. (2008, 160) pitävät sitä, millä perusteella katsomme ihmisen olevan oikeutettu määrittelemään, mitkä muutokset lajien voimasuhteissa ovat hyviä ja mitkä ei. Muutokset sinänsä eivät ole määritelmänsä nojalla huonoja.

Näiden edellä esitettyjen kysymysten taustalla on se tosiasia, että ihminen on joka tapauksessa vaikuttaneet ympäristönsä niin pitkään, ettei sen erottaminen ympäristönsuojelun näkökulmasta ole enää tarkoituksenmukaista eikä haluttavaakaan. O’Neillin ym. (2008, 162) mukaan narratiivin merkitys ympäristöä arvotettaessa ei koske kuitenkaan yksinomaan alueita, jotka ovat taajaan ihmisen asuttamia. Heidän katsannossaan ei-inhimillisten ympäristöjen arvo perustuu niin ikään ajatukseen niiden tarinasta.

O’Neill ym. (2008, 162) mukailevat Goodinin argumentaatiolinjaa, jonka mukaan ympäristön tarjoaa sen laajemman kontekstin, jonka avulla voimme jäsentää elämäämme. Ero Goodiniin argumentaatioon on tietysti se, että ajatus laajemmasta kehyksestä pätee myös kulttuurin muokkaamiin ympäristöihin. Keskeistä heidän ajattelussaan on, että myös ei-inhimillisen ympäristön arvoa tulisi ymmärtää sen tarinan jatkumisena, eikä niinkään koskemattomuutena, kuten Elliot, Goodin ja Katz haluavat asian ymmärtää. (O’Neill ym. 2008, 162.)

Ympäristönsuojelun ongelmana ovat usein juuri inhimillisen ja ei-inhimillisen ympäristön konfliktitilanteet. Kuten edellä todettiin, ihmisen aiheuttamat muutokset ovat usein nopeampia ja rajumpia, kuin ekologisten prosessien aiheuttamat muutokset. Elliotin esittämän käsityksen mukaan, luonnolla on katkeamaton syy-yhteys sen syntyhistoriaansa, mutta tämä ei vielä riitä kuvaamaan meidän sille antamaa arvoa. Se ei ota lukuun sitä tarinaa ja laajempaa kehystä, johon me voimme oman elämämme asettaa. Ajatuksena on siis se, että luonnon ja kulttuurin dikotomiaan perustuva ympäristöfilosofia ei tyydyttävällä tavalla kuvaa tämän ympäristöarvon luonnetta. On tärkeää, että myös ei-inhimillisellä ympäristöllä on tarinansa, joka on ympäristöarvoarvostelmissa otettava huomioon. (O’Neill ym. 2008, 162.)

5.3 Biodiversiteetti biografiana

Biodiversiteetin eli luonnon monimuotoisuuden käsitteen taaja käyttö ympäristökeskustelussa herättää kysymyksen sen oikeutuksesta ja asianmukaisesta määritelmästä. Käsitteen tärkein voimavara on sen tieteellisessä perustassa. Voimme antaa ekologeille ja biologeille tehtäväksi määritellä tietyn ympäristön biodiversiteetti ja siihen olennaisesti vaikuttavat tekijät. Samalla luonnon monimuotoisuuden häviäminen on yksi suurimmista huolenaiheista ihmisen jokapäiväisissä ympäristökysymyksissä. Esimerkiksi erilaisten perhoslajien tai lintujen katoaminen lähiympäristöstämme herättää ajatuksen ihmisen vaikutuksesta niiden elintilaan. (O'Neill ym. 2008, 165.)

Samalla luonnon monimuotoisuuden tuhoutuminen nostaa kysymyksen sen vaikutuksesta ihmisen hyvinvointiin. Hyvinvointimme on sidoksissa ympäristön kykyyn tuottaa ravintoa ja muita ”palveluja” ja tämän kyvyn ylläpitäminen on viimekädessä inhimillisen elämän jatkumisen välttämätön edellytys. Me elämme ympäristössä, vuorovaikutuksessa sen kanssa ja sen tuottamien palvelujen ansiosta.

Tämän tutkielman kannalta on tietysti huomionarvoista, että biodiversiteetin käsite ymmärretään juuri luonnon monimuotoisuudeksi. Sana '*bio*' viittaa kuitenkin ensisijaisesti elämään. Tässä ei oteta kantaa siihen, mikä olisi sanan 'biodiversiteetti' oikea käännös tai siihen tulisiko sitä edes kääntää. Riittää, että luonnon monimuotoisuuden sisältämä luonnon käsite ymmärretään problemaattiseksi. Tarkoitetaanko luonnon monimuotoisuudella vain ei-inhimillisen ympäristön monimuotoisuutta, vai voidaanko siihen sisällyttää myös inhimillisen ympäristön elämän monimuotoisuus? Toisaalta on huomattava, että kun biodiversiteetin käsitettä käytetään laajassa merkityksessä, se kattaa sekä geenien monimuotoisuuden että elinympäristöjen monimuotoisuuden.

O'Neillin ym. (2008, 175) mukaan tiettyjen ympäristöjen biodiversiteetti on arvokas juuri historiansa ansiosta. Näin ymmärrettynä biodiversiteettiä ei voida purkaa osatekijöihinsä, kuten yksittäisten eri eläinlajien määrään ja sen perusteella arvostaa tiettyä ympäristöä jotain toista ympäristöä enemmän. Juuri tässä mennään O'Neillin ym. (2008, 175–176) mukaan yleisesti harhaan. Pelkän

luonnon monimuotoisuuden säilyttämisen sijaan meidän tulisi pohtia kyseisen ympäristön historiaa sitä koskevassa tulevaisuuden suunnittelussa.

Pitkien geologisten aikajänteiden näkökulmasta ihmisen rooli ympäristön historiassa voi olla merkityksetön. Esimerkiksi maankuoren liikkeen muodostamat vuoret ovat historialtaan täysin ihmisettömiä. Kuitenkin luonnonsuojelun näkökulmasta katsottuna, useiden suojeltavien kohteiden elämän kukoistaminen on arvo, joka syntyy ihmisen ja ympäristön vuorovaikutuksen historiasta. Esimerkiksi maalaismaisema tyypillisine eläin ja kasvilajeineen on juuri se mitä me haluamme suojella. Ei olisi tarkoituksenmukaista irrottaa ihmistä tästä ympäristöstä, jonka historia on kietoutunut ympäristön historiaan muodostaen tarinan, jonka jatkuminen on itsessään arvokasta. (O'Neill ym. 2008. 176.)

O'Neillin ym. (2008, 176) mukaan narratiivin periaate toimii toisaalta normatiivisena vaateena ympäristön suojelussa, mutta toisaalta se myös paljastaa ”perinteisen” ympäristönsuojelun ongelmakohtia. Ensinnäkin kuten Elliot osuvasti esittää, tiettyä ympäristöä ei voida korvata toisella menettämättä samalla jotain arvokasta. Tuo menetetty arvo on kohteen historiassa, jota ei voida keinotekoisesti tuottaa. Juuri tästä syystä esimerkiksi tietyn niityn korvaaminen uudella ei säilytä alkuperäiseen ympäristöön liitettyä arvoa, vaikka sen fysikaaliset ominaisuudet pysyisivätkin muuttumattomina. Erotuksen Elliotin ajatteluun O'Neill ym. katsovat saman periaatteen pätevän myös ihmisten muokkaamien ympäristöjen kohdalla. Näin ollen myös ihmisen ja ympäristön vuorovaikutuksesta syntyneen biodiversiteetin suojelu voidaan perustella saman periaatteen nojalla.

Toisaalta narratiivin arvoperiaate kuvaa tarkasti sitä, mikä luonnonsuojelussa usein koetaan ongelmalliseksi. ”Perinteisen” ympäristönsuojelun ongelmana on, että se pyrkii jäädyttämään ympäristön tiettyyn arvostettuun tilaansa ja näin se tulee samalla kieltäneeksi niiden jatkuvien muutosten arvon, joiden alaisena se alinomaa on. Narratiiviteorian mukaan juuri tässä mennään vikaan. (O'Neill ym. 2008, 177.)

O'Neillin ym. (2008, 178) mukaan biodiversiteetin tulisi pikemminkin ymmärtää viittaavan ympäristön potentiaaliin, ei niinkään mihinkään erityiseen tilaan, jossa se annettulla hetkellä on. On säilytettävä ympäristön kyky muuntautua ja uusiutua, jotta sen arvon voitaisiin katsoa säilyvän. Näin ollen ympäristön arvon säilymisen

kannalta ei ole tarkoituksen mukaista listata eri eläin- ja kasvilajeja tietyllä alueella ja pyrkiä näiden lajien säilyttämiseen. On sitä vastoin jatkettava kyseisen ympäristön tarinaa.

O'Neill ym. (2008, 180) ovat tietoisia esittämänsä argumentaatiolinjan näennäisestä antroposentrisyydestä ja siihen kohdistettavan kritiikin mahdollisuudesta. Non-antroposentriset arvoteoriat eivät heidän käsityksensä mukaan ole kuitenkaan etuajo-oikeutettuja ympäristöä koskeissa arvoarvostelmissa. Kuten kaikissa moraalisisissa valintatilanteissa, myös ympäristöongelmien kohdalla, kilpailevat arvostelmat saattavat ajautua dilemmaan, jossa ei ole yhtä itsestään selvää oikeaa ratkaisua. Esimerkiksi non-antroposentristin kannattaman luonnon koskemattomuuden ja inhimillisen hyvinvoinnin arvot voivat asettua arvoarvostelmissa vastakkain. Näin ollen non-antroposentrisen arvokäsityksen on katsottava lähtevän samalta viivalta muiden arvokäsitysten kanssa, minään argumentaatiovalttina sitä ei voida pitää.

Keskeistä tässä O'Neillin ym. biodiversiteetti käsityksessä on siis se, ettei se määrittele monimuotoisuutta ympäristön fysikaaliseksi ominaisuudeksi. Sen sijaan, se katsoo monimuotoisuuden olevan yhtä kuin ympäristön historian potentiaali. Tärkeää on niin ikään se, että sekä inhimillisen että ei-inhimillisen ympäristön arvoa voidaan kuvata yhdellä ja samalla arvoperiaatteella. Luonnon monimuotoisuudesta puhuttaessa on siis pidettävä mielessä, ettei 'luonnolla' tässä yhteydessä tarkoiteta maailman ei-inhimillistä osaa.

5.4 Narratiivi ja kestävä kehitys

Kestävän kehityksen kuten biodiversiteetinkin käsitettä käytetään ympäristöfilosofisessa diskurssissa taajaan. Myös tämä pysyvyyden, kestävyys tai säilymisen käsite on O'Neillin ym. (2008, 182) mukaan ymmärrettävä tarinan jatkumisen näkökulmasta. Ympäristön säilyttämisen ei siis pitäisi olla stagnaatiota tai sen "jäädyttämistä" tiettyyn hetkeen, vaan sen taustalla olevan tarinan edellytysten säilyttämistä.

Kestävän kehityksen päämääränä on säilyttää riittävät edellytykset elämän ylläpitämiseen myös meitä seuraaville sukupolville. Näistä edellytyksistä ei voida kuitenkaan muodostaa eriteltyä listaa, jonka valossa ihmisen elämän tyydyttävyyttä voitaisiin mitata. Tyydyttävän elämän edellytykset eivät tyhjene terveyden, autonomian eikä esteettisen kauneuden kokemuksiin, sillä ne tarvitsevat laajemman kehityksen, jossa niiden arvot saavat merkityksensä. Esimerkiksi elämänsä maatilalla viettäneen vanhuksen hyvinvoinnin edellytysten voitaisiin reaalisesti katsoa parantuvan, jos hän muuttaisi maatilalta vanhainkotiin. Kuitenkin voimme hyvin ymmärtää tilannetta, jossa hän ei olisikaan kiinnostunut muuttamaan. Hänen henkilökohtainen tarinansa on "kirjoitettu" maatilalla ja siellä hän toivoo sen myös jatkuvan. (O'Neill ym. 2008, 196.)

Jotta elämä ylipäättään, saatikka hyvinvointi, voisivat olla myös tulevaisuudessa mahdollisia, luonnonvarojen käytön on tapahduttava kestävä kehityksen periaatteen mukaisesti. O'Neillin ym. (2008, 195) mukaan nämä luonnonvarat on ymmärrettävä laajassa mielessä mahdollisuudeksi nähdä oma elämä osana laajempaa kehystä. Pelkkien kulutushyödykkeiden turvattu saanti ei vielä riitä. Jotta tulevat sukupolvet voisivat arvostaa muiden eläinlajien olemassaoloa, on niiden elinympäristöjen välttämättä säilyttävä eikä ilman ei-inhimillisen elämän olemassaoloa myöskään ihmisen elämä ole yhtä arvokasta.

5.5 Yhteenveto

O'Neillin ym. katsannossa huomionarvoista on ensinnäkin se, että historialla ja tarinan jatkumisella on ympäristön arvon kannalta keskeinen merkitys. Tässä he mukailevat Elliotin luonnolle antamaa arvoperustaa, mutta vievät ajatuksen vielä pidemmälle. Tärkeää ympäristön arvossa ei ole sen historia, vaan sen historian jatkuminen tulevaisuuteen. He käyttävät osuvasti narratiivin käsitettä kuvaamaan tätä ajatusta. Vielä Elliotilla luonto on tiettyssä mielessä "valmis", sillä on katkeamaton yhteys syntyhistoriaansa. Tämän O'Neill ym. haluavat kiistää. Heille on ensiarvoisen tärkeää, ettei ympäristöä pidetä "valmiina", vaan säilytetään nimenomaan sen potentiaali kehittyä joksikin muuksi.

Toinen, ja tämän tutkielman kannalta kenties vielä tärkeämpi asia on se, että O'Neill ym. eivät tee eroa inhimillisen ja ei-inhimillisen ympäristön välille. Näin he onnistuvat kuvaamaan tarkemmin sitä, mitä me itse asiassa ympäristössämme arvostamme. Keskeistä ympäristönsuojelun kannalta ei ole se, että ihmisen vaikutus siihen olisi minimaalista. Me olemme joka tapauksessa osa ympäristöämme ja on tärkeää, että meidän asuttamamme ympäristötkin voidaan perustellusti katsoa arvokkaiksi. Vaikka O'Neill ym. käyttävätkin 'luonnosta' määritelmää, jonka mukaan se on ei-inhimillinen maailman osa, ei sillä ole heidän argumentaationsa kannalta keskeistä merkitystä.

Goodinilta O'Neill ym. lainaavat ajatuksen laajemman kontekstin merkityksestä inhimillisen elämän hyvinvoinnin kannalta. Jälleen he kuitenkin Goodinista poiketen katsovat, että tällaisen kehyksen muodostavat myös ihmisen asuttamat ympäristöt. Juuri niissähän elämämme on tiukimmin kytkeytynyt vuorovaikutukseen tämän ulkopuolisen toiseuden kanssa.

Tällä narratiiviteoriallaan O'Neill ym. onnistuvat myös avaamaan luonnon monimuotoisuuden sekä kestävän kehityksen käsitteiden merkitystä ympäristön arvokkuuden kannalta. Luonnon monimuotoisuus ei ole ympäristön fysikaalinen ominaisuus, jota voitaisiin sellaisen suojella tai säilyttää. Biodiversiteetti mahdollistaa tarinan kehityskaaren, ja sitä pitäisi arvostaa juuri tämän potentiaalinsa tähden. Myös kestävän kehityksen problematiikka näyttäytyy uudessa valossa narratiiviteorian argumentaatiossa. Keskeistä ei ole se,

minkälaisen luonnonresurssien kokonaisuuden me jätämme tuleville sukupolville, vaan se, että heillä olisi yhtäläinen mahdollisuus nähdä elämänsä osana laajempaa kehystä.

O'Neillin ym. argumentaationsa näennäisen antroposentrisyyden johdosta tätä ympäristöfilosofiaa on kaikesti pidettävä niin sanotun vanhan perinteen jatkajana. Heidän ajattelussaan näkyy usein eksplisiittisestikin mainittu "vanhan-" ja "uuden maailman" välinen vastakkaisuus. On selvää, että Eurooppalaisen ympäristöfilosofian ongelmakentässä on ensisijaisesti ihmisen asuttamat alueet, sillä asutustiheys on Euroopassa monikertainen Pohjois-Amerikkaan tai Australiaan verrattuna.

6 Lopuksi

Tässä tutkielmassa pyritään vastaamaan kolmeen kysymykseen: mitä 'luonnolla' tarkoitetaan; voidaanko 'luonto' määritellä niin, että sillä olisi arvoa; voiko luonnon arvolla olla normatiivista painoarvoa moraalisen toimintamme kannalta? Näiden kysymysten katsotaan olevan tutkielman kannalta relevantteja, sillä vallitsevassa ympäristöfilosofisessa diskurssissa lähdetään tyypillisesti juuri ihmisen ja luonnon vastakkaisuuden aksiomaattisesta ennakko-oletuksesta.

'Luonnolle' löydetään kaksi määritelmää, jotka Millin muotoilemina ovat yhä ympäristöfilosofisen keskiössä. Ensimmäisessä muotoilussa Mill samaistaa 'luonnon' luonnonlaeiksi. Tässä merkityksessä 'luonto' on yhtä kuin kaikkien tosiasioden muodostama kokonaisuus, joka voidaan pukea loogiseen muotoon yleisiksi periaatteiksi eli luonnonlaeiksi. Tämä muotoilu on Millin mukaan 'luonnon' todellinen tieteellinen määritelmä.

Millin toisessa määritelmässä 'luonto' nähdään vastakkaiseksi inhimillisen toimijan luomalle keinotekoisuudelle. Tämä määritelmä on Millin käsityksen mukaan harhaanjohtava, sillä myös kaikki keinotekoinen noudattaa välttämättä 'luontoa' sanan ensimmäisessä merkityksessä. Tämä Millin toinen määritelmä on kuitenkin vakiintunut osaksi ympäristöfilosofista kysymyksenasettelua.

Tutkielman ensimmäiseen johtavaan kysymykseen "mitä 'luonnolla' tarkoitetaan?" voidaan tämän työn valossa vastata, että 'luonnolla' tarkoitetaan ensinnäkin yleistä tosiasioden kokonaisuutta eli luonnonlakeja. Toiseksi sillä tarkoitetaan inhimillisestä toimijasta riippumatonta eli spontaania ulkoisen todellisuuden osaa.

'Luonnolla' ei Millin ensimmäisen määritelmässä voi olla arvoa. Tosiasioden katsotaan olevan arvovapaita, ne vain ovat. Näin ollen myös objektiivisten tosiasioden kokonaisuus, luonto, on arvovapaa. Jotta 'luonnolla' voitaisiin katsoa olevan arvoa, se on ymmärrettävä Millin toisessa käsitteen määritelmässä vastakkaiseksi inhimilliselle keinotekoisuudelle. Tällaisella ei-inhimillisellä ympäristöllä katsotaan olevan arvoa kahdella tavalla: ensinnäkin sillä voidaan katsoa olevan arvoa muiden arvojen saavuttamisen välineenä eli välienarvoa. Tällaisesta arvosta on kysymys silloin kun esimerkiksi metsämarjoja arvostetaan ravintona eli nälän tyydyttämisen välineenä. Toiseksi ei-inhimillisellä ympäristöllä

voidaan katsoa olevan arvoa itsessään eli välitöntä arvoa. Tällaisesta arvosta on kyse silloin, kun arvostamme esimerkiksi sinivalasta sen olemassaolon tähden, emmekä välineenä esimerkiksi siitä saatavan valaanrasvan tähden.

Tämän työn toiseen johtavaan kysymykseen ”voidaanko ’luonto’ määritellä niin, että sillä olisi arvoa?” voidaan esitetyn aineiston perusteella vastata kyllä. Tutkielman aineiston valossa näyttää siltä, että tätä Millin toista ’luonnon’ määritelmää pidetään ympäristöfilosofiassa tärkeänä juuri siitä syystä, että luonnolla ei-inhimillisenä ympäristönä voidaan ymmärtää olevan arvoa.

Erilaiset käsitykset arvon laadusta, kohteesta ja syntyperästä jakavat ympäristöarvot karkeasti ottaen neljään luokkaan. Näiden kategorioiden mukaan ympäristöfilosofit voidaan jakaa antroposentristeiksi tai non-antroposentristeiksi sen mukaan katsovatko he ympäristössä olevien arvojen olevan aina ihmiskeskeistä vai onko ympäristössä myös luontokeskeisiä arvoja. Lisäksi ne voidaan jakaa kahteen ryhmään sen mukaan, katsovatko he näiden arvojen syntyvän inhimillisen arvottajan subjektiivisen arvottamisprosessin tuloksena, vai syntykö ei-inhimillisessä ympäristössä luontokeskeisiä arvoja ilman tätä moraalista subjektia.

Niin sanottu uusi ”ympäristöetiikka” lähtee juuri siitä oletuksesta, ettei ympäristöllä ole arvoa yksinomaan inhimillisen hyvinvoinnin välineenä. Näin ollen ympäristöllä katsotaan olevan itseisarvoa. Lisäksi tämän ympäristön katsotaan olevan itseisarvoinen ilman inhimillisen moraalisubjektin sille antamaa itseisarvoa. Näiden käsitysten varaan rakentuvan ja Routleyn muotoileman viimeisen ihmisen argumentin katsotaan tukevan ajatusta ympäristön objektiivisen arvon puolesta.

Argumentin mukaan intuitiomme kieltäisi viimeistä ihmistä tuhoamasta ympäristöä, vaikkei siitä enää olisi haittaa yhdellekään ihmiselle. Objektiivisen ympäristöarvon kannattajat sanovat tämän osoittavan, että intuitiomme tunnistaa ympäristössä olevan arvon silloinkin, kun yhtään moraalisubjektia ei ole tätä arvoa todentamassa.

Pietarinen katsoo objektiivisen arvon kannattajista poiketen tämän argumentin päinvastoin konfirmoivan käsitystä arvojen subjektiivisuuden puolesta. Hänen

mukaansa mikään ei estä arvosubjektia arvostamasta sellaista maailmaa, jossa tämä ei ole itse läsnä.

Tutkielman aineiston valossa voidaan ainakin todeta, ettei arvojen luonteesta löydy yleisesti hyväksyttyä käsitystä. Lisäksi voidaan todeta, ettei ympäristön objektiivinen arvo, luontolähtöisten ja luontokeskeisten arvojen merkityksessä aseta vaateita moraalisen toimintamme suhteen. Jotta arvoilla olisi velvoittavaa voimaa moraalisen toimintamme kannalta, niiden on oltava moraalisen toimijan tunnistettavissa.

Tämän työn kannalta keskeistä on, että vaikka inhimillinen moraalisubjekti ei-inhimillisestä ympäristöstä arvoja löytäisikin, ei näiden arvojen perusteella luontoa voida suojella ajautumatta luonnonsuojelun paradoksiin. Paradoksiin ajaututaan kun ei-inhimillistä ympäristöä pyritään suojelemaan inhimillisin keinoin. Jos ympäristössä arvokkaana pidetään nimenomaan sen ei-inhimillisyyttä, sen inhimillinen ja harkinnanvarainen suojelu tuhoaisi samalla tämän arvon, muuttamalla sen ei-inhimillisyyden inhimilliseksi.

Näin ollen tutkielman kolmanteen johtavaan kysymykseen ”voiko luonnon arvolla olla normatiivista painoarvoa moraalisen toimintamme kannalta?” on tässä esitetyn aineiston valossa vastattava kieltävästi. Vaikka ’luonto’ määriteltäisiinkin niin, että sillä voitaisiin ymmärtää olevan arvoa, ei tällä arvolla voisi olla moraalisen toimintamme kannalta velvoittavaa voimaa.

Näin ymmärrettynä Millin esittämä ’luonnon’ toinen määritelmä ei toimita sille ympäristöfilosofiassa annettua tehtävää, sillä ei-inhimillisen ympäristön arvokkuus on moraalisen toiminnan kanalta merkityksetöntä. Tämän tutkielman aineiston valossa voidaan näin ollen todeta, ettei Millin esittämälle toiselle ’luonnon’ määritelmällä ole ympäristöfilosofiassa moraalista vipuvoimaa ja tällä perusteella tämä määritelmä voidaan kokonaan hylätä.

Tässä tutkielmassa esitettyihin Elliotin, Goodinin ja Katzin ympäristöfilosofisiin teorioihin on suhtauduttava kriittisesti niiden ottaessa ei-inhimillisen ympäristön arvon argumentaationsa lähtökohdaksi. Niiden ansioksi on kuitenkin luettava ajatus siitä, että ympäristön syntyperällä eli sen historialla on merkitystä sen arvon suhteen. Tällaisen intuitiivisesti voimakkaan arvon liittäminen ympäristöön syventää käsitystä sen arvosta. Näin ollen se vastaa niiden ympäristöfilosofien

odotuksiin, jotka katsovat ympäristön suojelun kannalta olevan välttämätöntä, että sillä on muutakin kuin välineellistä arvoa.

Nämä teoriat voidaan ymmärtää yhtenäiseksi ajattelun kehityskulukuksi, jossa edetään Elliotin argumentaatiosta Goodinin kautta Katziin. Elliotille tärkeän ympäristön "toiseuden" merkityksen voidaan katsoa Goodinilla kehittyvän ympäristön merkitykseksi "laajempaa kehityksenä" ja edelleen Katzilla "autonomiaksi", joka on hänen mukaansa moraalisen toiminnan tärkein päämäärä.

Näiden teorioiden jälkeen tarkastellaan O'Neillin ym. narratiiviteoriaa, joka poikkeaa edellä kuvatuista tämän työn kannalta keskeiseltä kannalta. He eivät ota ei-inhimillisen ympäristön arvoa ympäristönsuojelun keskeiseksi lähtökohdaksi, vaan yhdistävät inhimillisen ja ei-inhimillisen ympäristön tarinat yhdeksi "tarinaksi". Näin he välttävät luonnonsuojelun paradoksin kaivaman sudenkuopan, johon Elliotin, Goodinin ja Katzin teoriat lankeavat. Näin ymmärrettynä keskeistä ei ympäristön arvokkuuden kannalta ole se, että ihminen vaikutus olisi minimaalista tai olematonta. Sen sijaan inhimillisten ja ei-inhimillisten prosessien vuorovaikutuksessa syntyvän ympäristön arvo perustuu sekä sen toisiinsa kietoutuneisiin historioihin että näiden yhdessä synnyttämän tarinan jatkumiseen. Näin ymmärrettynä ympäristöä voidaan parhaiten suojella turvaamalla sen tarinan jatkumisen edellytykset.

Tämä tutkielma osoittaa sekä ympäristöfilosofiassa taajaan käytetyn 'luonto' käsitteen monimerkityksisyyden että siitä johtuvien ongelmien vakavuuden. Tässä työssä esitetyt kaksi 'luonnon' määritelmää sekoitetaan tutkielman aineiston valossa keskenään yhdellä erityisen merkittävällä tavalla:

'Luonto' Millin ensimmäisen määritelmän mukaan on yhtä kuin luonnonlait eli ne yleiset periaatteet, joista kaikki yksittäistapaukset ovat riippuvaisia. Näin ymmärrettynä luonto on objektiivinen todellisuus, jota tieteet kuvaavat matemaattisine yhtälöineen ja filosofia kielen avulla. Tieteentekijät alistavat aisteilla havaittavan maailman yksittäistapaukset järjestelmällisiin kokeisiin ja puuttuvat niiden kausaalisuhteisiin, paljastaakseen jok'ikisen yksittäistapauksen taustalla vaikuttavat yleiset periaatteet, objektiivisen todellisuuden eli luonnon. Vaikka tieteilijät toimivatkin empiirisen maailman yksittäistapausten parissa, luonto on niiden ainoa tutkimuskohde.

Tämä objektiivinen todellisuus koostuu tosiasioista ja juuri tästä syystä siihen ei voida kytkeä arvoarvostelmia. Virhe tehdään siinä, että tämä edellä kuvattu luonto objektiivisena todellisuutena samaistetaan ei-inhimilliseen ympäristöön. Näin tullaan vetäneeksi raja inhimillisen arvottajasubjektin ja luonto-objektin välille. Tästä seuraa edelleen käsitys, jonka mukaan ei-inhimillisessä ympäristössä asiat tapahtuvat vailla mieltä ja intentioita, luonnonlakien määräämällä tavalla, kuin kellokoneistossa. Kun tämä viimeksi mainittu käsitys on haluttu kieltää, on alettu puhua luonnon objektiivisista arvoista, jolloin tuolla kellokoneistolla voisi olla arvoa myös ilman arvottavaa subjektia, ihmistä.

Tämän tutkielman valossa näyttää selvästi siltä, että tällainen virhe todella tehdään. Jotta tämä väite voitaisiin pätevästi osoittaa paikkansa pitäväksi, olisi vielä tehtävä toinen tutkimus nimenomaan tätä väitettä silmälläpitäen.

7 Lähteet

- Elliot, Robert (1997): *Fakign Nature: The ethics of environmental restoration*. Routledge, Lontoo & New York.
- Elliot, Robert (2003): "Faking Nature". Teoksessa Light, Andrew & Rolston, Holmes III (toim.)(2003): *Environmental Ethics: An Anthology*. Blackwell Publishing, Malden & Oxford & Carlton. 381–389.
- Goodin, Robert (1992): *Green Political Theory*. Polity Press, Cambridge.
- Holland, Alan (1997): "Substitutability: or, why strong sustainability is weak and absurdly strong sustainability is not absurd". Teoksessa Foster, John (toim.)(1997): *Valuing Nature?: Economics, Ethics and the Environment*. Routledge, Abingndon. 199–134.
- Hume, David (1989)[1739]: *A Treatise of Human Nature*. Clarendon Press, Oxford.
- Katz, Eric (2002): "The Liberation of Humanity and Nature". *Environmental Values* 11 (2002): 397–405
- Katz, Eric (2003): "The Big Lie: Human Restoration of Nature". Teoksessa Light, Andrew & Rolston, Holmes III (toim.)(2003): *Environmental Ethics: An Anthology*. Blackwell Publishing, Malden & Oxford & Carlton. 390–397.
- Light, Andrew (2003): "The Case for Practical Pluralism". Teoksessa Light, Andrew & Rolston, Holmes III (toim.)(2003): *Environmental Ethics: An Anthology*. Blackwell Publishing, Malden & Oxford & Carlton. 229–247.
- Mill, John Stuart (1904)[1874]: "On Nature". Teoksessa Watts & co. (toim.)(1904): *Nature, The Utility of Religion and Theism*. Rationalist Press, Lontoo. 7–33.
- Mill, John Stuart (2000)[1861]: *Utilitarismi*. Suomentanut Saastamoinen, Kari. Gaudeamus, Helsinki

- Oksanen, Markku (1997): "Johdanto: Luonnon arvo, ihmisen arvo". Teoksessa Oksanen, Markku & Rauhala-Hayes, Marjo (toim.)(1997): *Ympäristöfilosofia*. Gaudeamus, Tampere. 199–204.
- O'Neill, John (1997): "Itseisarvon lajit". Teoksessa Oksanen, Markku & Rauhala Hayes, Marjo (toim.)(1997): *Ympäristöfilosofia*. Gaudeamus, Tampere. 199–204.
- O'Neill, John (2003): "The Varieties of Intrinsic Value". Teoksessa Light, Andrew & Rolston, Holmes III (toim.)(2003): *Environmental Ethics: An Anthology*. Blackwell Publishing, Malden & Oxford & Carlton. 131–142.
- O'Neill, John & Holland, Alan & Light, Andrew (2008): *Environmental Values*. Routledge, Lontoo & New York.
- Pietarinen, Juhani (2000): "Ihmislähtöiset luontoarvot ja luonnon omat arvot" Teoksessa Haapala, Arto & Oksanen, Markku (toim.)(2000): *Arvot ja luonnon arvottaminen*. Gaudeamus, Helsinki. 38–54.
- Rolston, Holmes III (1997): "Arvot luonnossa". Suomentanut Mäkinen, Maija-Liisa. Teoksessa Oksanen, Markku & Rauhala-Hayes, Marjo (toim.)(1997): *Ympäristöfilosofia*. Gaudeamus, Tampere. 205–224.
- Rolston, Holmes III (2003): "Value in Nature and the Nature of Value". Teoksessa Light, Andrew & Rolston, Holmes III (toim.)(2003): *Environmental Ethics: An Anthology*. Blackwell Publishing, Malden & Oxford & Carlton. 143–153.
- Routley, Richard (1997): "Tarvitaanko uutta ympäristöetiikkaa?" Suomentanut Mäkinen, Maija-liisa. Teoksessa Oksanen, Markku & Rauhala-Hayes, Marjo (toim.)(1997): *Ympäristöfilosofia*. Gaudeamus, Tampere. 145–155.
- Siipi, Helena (2003): "Artefacts and Living Artefacts". julkaisussa *Environmental Values* 12 (2003): 413–430.
- Sylvan (Routley), Richard (1998): "Mucking with Nature". Teoksessa Morscher, Edgar & Neumaier, Otto & Simons, Peter (toim.)(1998): *Applied Ethics*

in a Troubled World. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht & Boston & Lontoo. 57–84.

Thompson, Janna (1997): "Ympäristöetiikan kumoaminen". Suomentanut Rauhala-Hayes, Marjo. Teoksessa Oksanen, Markku & Rauhala-Hayes, Marjo (toim.)(1997): *Ympäristöfilosofia*. Gaudeamus, Tampere.

Vilkka, Leena (2003): *Ympäristöetiikka: vastuu luonnosta, eläimistä ja tulevista sukuplvista*. Yliopistopaino, Helsinki.

von Wright, Georg Henrik (2001)[1963]: *Hyvän muunnelmat*. Suomentanut Oittinen, Vesa. Otava, Helsinki.